Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juin 1927

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Quelques notes sur la spiritualité de saint Alphonse de Liguori

Au Très Révérend Père Garrigou-Lagrange,
Au Collège Angélique, à Rome.

Mon très Révérend Père,

Au cours d'une conversation que nous avons eue ensemble ces derniers temps, vous m'avez demandé de bien vouloir envoyer à la *Vie Spirituelle* quelques notes sur la *spiritualité de saint Alphonse de Liguori.* Vous me priiez en particulier d'y préciser le point de vue du saint docteur par rapport à la *contemplation.*

Éloigné en ce moment de ma résidence habituelle, et, de ce fait, privé d'une partie de la documentation personnelle que je m'étais constituée sur ces matières, j'aurais peine néanmoins à vous refuser ce service. Il me donnera l'occasion de présenter aux lecteurs de la *Vie Spirituelle* une doctrine que la sainte Église elle-même a proclamée toute *céleste,* toute *merveilleuse* et très *salutaire,* et me procurera la douce illusion de continuer le fraternel entretien qu'ensemble nous avions commencé.

J'essayerai donc d'exposer la pensée de saint Alphonse en l'envisageant non seulement en elle-même, mais encore dans son contexte et dans les circonstances de temps, de

lieu dans lesquelles les divers ouvrages du saint ont été composés. Je ne manquerai pas d'éclaircir les passages difficiles par les endroits similaires qui peuvent nous aider à saisir l'esprit, la « mentalité » du saint. Saint Thomas, notre maître à tous deux, n'en agissait-il pas ainsi? Au dire de Cajétan il expliquait la doctrine d'Aristote en l'interprétant d'après l'ensemble des principes de la philosophie, et il justifiait les saints Docteurs d'après l'ensemble des données de la théologie *ut in sano salventur eorum verba sensu* (cf. In III, q. 27, a. 4, ad 3). Si, ce faisant, je devais ajouter à la pensée du saint quelque commentaire personnel, je ne manquerais pas de le dire. Abordons en conséquence l'exposé de sa *doctrine ascétique*, puis voyons quelles furent ses vues au sujet de la *mystique*.

I. — 1. Je suppose connu et admis de la plupart des lecteurs de la *Vie Spirituelle* que le saint docteur est un des *grands noms* de la théologie *ascétique* et *mystique* de l'époque moderne. N'y eût-il pour en faire foi que le *nombre* des ouvrages, traités, opuscules de spiritualité de diverse extension qu'il a publiés — nous en comptons plus de 150 parmi les 260 travaux qu'il a laissés, — nous en serions déjà convaincus (1). Mais à la quantité s'ajoute la qualité. Or, nous en sommes persuadés, personne n'oserait contester ni la grande valeur de fond, ni la beauté de la forme d'ouvrages qui depuis près de deux siècles se sont si fortement imposés à l'attention de l'Église et de la chrétienté. Ce sont les *Visites au Saint-Sacrement*, les *Gloires de*

(1) D'après l'Elenchus officiel, inséré dans les *Acta Doctoratus* de saint Alphonse (Rome 1870), nous comptons en effet une énumération de 156 ouvrages et opuscules ascétiques, de 23 travaux et dissertations dogmatiques, de 73 compositions ayant trait à la morale (parmi lesquelles figurent, il est vrai, les 9 éditions retravaillées de la grande Morale du saint docteur). Beaux chiffres certainement! Qu'en serait-il, si on y avait mentionné les diverses et très nombreuses éditions, que déjà du *vivant du saint* ont eues tant de ses livres et particulièrement ses œuvres ascétiques?

Marie, la *Pratique de l'Amour envers Jésus-Christ*, les *Neuvaines de Noël*, les *Considérations et Réflexions sur la Passion*, la *Préparation à la Mort*, la *Voie du Salut*, le *Grand Moyen de la Prière*, la *Véritable Épouse de Jésus-Christ*, la « *Selva* » ou le *Prêtre sanctifié*, les *Dominicales*, les *Cérémonie de la Messe*, la *Traduction des Psaumes*, les *Victoires des Martyrs*... et nous ne nommons que les principaux. Ajoutons à cette énumération la multitude de petits opuscules sur divers points de spiritualité, tels que les *Avis sur la Vocation*, la *Pratique abrégée de la perfection selon sainte Thérèse*, la *Conformité à la volonté de Dieu*, les petits traités *sur l'Amour divin*, les *Neuvaines du Saint-Esprit*, du *Cœur de Jésus* et tant d'autres. Joignons-y la si édifiante collection de pensées spirituelles et d'avis de direction répartis dans plus de 1300 lettres, les délicieuses poésies et ces cantiques sacrés (canzoncine spirituali) qui résonnent encore dans la patrie du saint missionnaire sur presque toutes les lèvres — et notre preuve sera faite : saint Alphonse est un des plus féconds écrivains ascétiques des temps modernes et un des auteurs dont les écrits sont le plus répandus. Quant à la valeur de ses enseignements touchant la *mystique*, le Congrès Thérésien tenu à Madrid en 1923 nous l'indiquera. Voici comment il s'exprime dans une de ses conclusions : « Qu'aucun confesseur, qu'aucun directeur d'âmes n'omette de lire la *Praxis Confessarii* de saint Alphonse de Liguori; cet ouvrage contient toute la théologie mystique et ascétique de sainte Thérèse de Jésus, de saint François de Sales et de saint Alphonse lui-même » (Thes. IV, n. 6).

2. Et pourtant, nous avons hâte de l'ajouter, afin de caractériser plus exactement l'œuvre du saint, Alphonse n'est pas uniquement, ni même principalement auteur de spiritualité. Le centre de gravité de sa vie intellectuelle, si j'ose ainsi parler, la grande préoccupation de son esprit était ce que l'on pourrait appeler en style scolastique le *problème de la finalité*, c'est-à-dire l'ensemble des questions qui se rapportent au salut des âmes : sa nécessité et

sa possibilité, les dangers qui le compromettent et les moyens nécessaires pour l'assurer. C'est dans cet ordre d'idées que saint Alphonse a réalisé l'œuvre maîtresse de sa vie, la réfutation de l'erreur janséniste et l'étude approfondie des questions de la conscience et de la moralité. D'ailleurs, ne l'oublions pas, en ce triste XVIII^e^ siècle — le *saeculum rationalisticum*, comme l'appelle le protestant Cave — tous les dogmes étaient mis en doute, toutes les vérités attaquées. Alphonse, à la veille de la Révolution française, était *quasi seul sur la brèche* parmi les hommes qui au prestige de la science joignaient celui de la sainteté. Il avait à faire face à tous les ennemis à la fois. Il entreprit la lutte et comme apologiste, et comme controversiste, et comme dogmaticien de valeur, et comme Maître de la Mariologie et de la Pastorale. L'erreur voltairienne, propagée par les écrits des Encyclopédistes et jetée dans les masses par ce nouveau moyen que constituait la brochure de propagande, avait contaminé avec l'élite des nations, la bourgeoisie, une partie du clergé et le peuple. La défense devait se porter là où l'attaque s'était produite. Aussi Alphonse, en vrai apôtre, se multipliait autant qu'il le pouvait, afin « de soutenir le temple et d'étayer la maison du Seigneur ». Toutefois les ardeurs de son zèle et les lumières de son génie le portèrent de préférence à s'occuper des questions pratiques. Il le fit moins dans le domaine de la dialectique ou de la métaphysique que dans celui de l'éthique proprement dite, et, par son culte de la Tradition, son sens du droit et son coup d'œil si juste et si mesuré, il devint un des *grands Maîtres de la Morale*. De là est sortie l'œuvre principale de sa vie, de là les nombreuses publications ayant trait aux questions de l'observation de la loi ; de là aussi, dans son enseignement, la subordination de l'élément ascétique et mystique aux grandes données d'études plus générales.

3. Malgré cela, les ouvrages de spiritualité du saint docteur apparaissent à nos regards comme un *ensemble complet* de doctrines et de méthodes de la vie parfaite. Ils portent

leur empreinte particulière, leur *caractéristique spéciale*. Nous avons ailleurs essayé d'en relever les traits distinctifs dans un ouvrage consacré à ce sujet. Pour nous en tenir aux conclusions, nous croyons pouvoir dire que la note principale de la spiritualité de saint Alphonse consiste dans la forte pénétration de cette spiritualité par la pensée des vérités éternelles, la prédominance de l'élément ascétique sur l'élément mystique, la subordination de l'ensemble et des diverses parties à la grande loi de *l'amour*. Cet amour, d'après le saint docteur, se montre par le don entier de soi à Dieu, « il darsi *tutto a Dio*, l'*essere tutto di Dio* »; il se manifeste par la conformité de la volonté humaine à la volonté divine; il a comme grands moyens, le culte de l'oraison, de la prière, la dévotion envers la sainte Vierge, le combat contre la tiédeur et contre toute attache, la fuite de l'occasion, la préoccupation de la persévérance. En un mot, il est réel, sincère, filial, pieux, généreux, prudent, sérieux et saintement précautionneux, ou, comme le dit le saint lui-même, en commentant dans sa Pratique de l'amour envers Jésus-Christ le célèbre texte de saint Paul aux Corinthiens (I Cor., 13) : « l'amore è timoroso, generoso, forte, ubbidiente, puro, ardente, inebriante, sospirante. » En résumé, *amour filialement craintif*, mais dans l'acception du mot la plus haute, tel serait à notre avis le cachet propre de cette doctrine, telle la formule la plus simple et en même temps la plus riche et la plus expressive, dans laquelle saint Alphonse a condensé la vie.

Belle et salutaire doctrine certes, qui mérite d'être connue! Aussi a-t-elle trouvé en foule des adeptes et des propagateurs. Les nombreuses éditions des ouvrages du saint docteur sont là pour l'attester. C'est par centaines de milliers et par millions d'exemplaires qu'ils ont été édités, et, chaque jour encore, de nombreuses âmes ne cessent de les réclamer, au point qu'ils portent en eux-mêmes, malgré des traductions parfois fort défectueuses, la raison de leur succès et l'efficacité de leur propa-

gande (1). Les *Actes du Doctoral* ont osé affirmer, « que parmi tous les docteurs de l'Église il n'en est pas un dont les ouvrages aient trouvé, en si peu de temps et auprès de tous les peuples de la terre, une diffusion si rapide et si universelle que les siens... : cujus scripta tam generali impensoque studio a christifidelibus, excepta et perlecta fuerunt » (Romae 1870, p. 532).

Si nous en recherchons le secret, nous le trouverons dans une des qualités maîtresses, que possédait à un haut degré le saint écrivain et qu'on a dénommée à juste titre le *génie de la popularité*. Cette popularité consiste à aller droit au but, à fortifier dans l'âme même du peuple chrétien ce qu'il y a de plus précieux, « *le sens du divin*, en y développant cet ensemble de saintes virtualités que le baptême y a déposées. Elle arrive à sa fin par un choix heureux dans les pensées. Entre toutes elle relève les plus utiles, les plus salutaires, celles qui sont les plus directe-

(1) Ainsi, pour ne citer qu'en passant quelques chiffres, rien ne rendra mieux compte de la diffusion des ouvrages de saint Alphonse en France, nous écrivit il y a quelques années un de nos confrères, que le relevé de la bibliographie du saint docteur. Dans le catalogue général de la *Bibliothèque nationale* de Paris la nomenclature des ouvrages du saint et de leurs éditions successives n'occupe pas moins de 78 colonnes doubles (col. 563-641). Et encore, il s'en faut de beaucoup, n'y sont-elles pas toutes ! On y trouve, outre les nombreuses éditions de la Préparation à la Mort, de la Voie du Salut, etc... :

26 éditions françaises et 9 espagnoles des *Gloires de Marie*;

99 éditions françaises de la Paraphrase du *Salve Regina*;

154 éditions françaises de la *Pratique de l'Amour envers Jésus-Christ*;

494 éditions françaises des *Visites au Saint-Sacrement*, sans compter les éditions du même ouvrage en langues anglaise, italienne, allemande, espagnole, portugaise, polonaise, arabe, arménienne, basque, bretonne, etc... Cette énumération, qui prend 26 colonnes doubles, suffit à elle seule pour justifier l'affirmation de M. Imbart de la Tour, qu'aucun ouvrage, après l'*Imitation de Jésus-Christ*, n'a été imprimé aussi souvent que les *Visites au Saint-Sacrement* de saint Alphonse de Liguori.

La Belgique entière, comme le montre si bien le P. M. de Meulemeester C. SS. R. dans un opuscule intitulé *Les Influences ascétiques de saint Alphonse de Liguori en Belgique* (Esschen, 1925), a été comme pénétrée des écrits du saint docteur.

ment convertissantes ou sanctifiantes. Elle les répète à satiété *quasi malleus conterens petram*, jusqu'à ce qu'on en soit pénétré et que la conviction de l'esprit se traduise en résolution pratique. Elle fait jouer également toutes les ressources du cœur. Certes, en premier lieu toute doctrine est lumière, mais elle est aussi chaleur; celle d'Alphonse, en même temps qu'idée-force, est cri de l'âme, vie et prière par l'onction pénétrante que l'on respire dans ses écrits, elle gagne les cœurs, les enflamme d'amour, les calme et les console. On a pu dire du saint docteur qu'il est un des *grands consolateurs de l'humanité* (Mgr Gaume). Le style de cet apôtre populaire est un style tout fait de clarté. Tantôt il est sententieux, tantôt il devient strophe poétique ou une de ces formules classiques de la piété, dont Benoît XV a écrit « qu'elles ne cessent d'être répétées journellement par des centaines de milliers d'âmes, qui se servent des paroles mêmes de saint Alphonse pour prier » (Litt. ad Rm. P. Murray, Jul. 1921). Si le comble de l'art consiste à cacher tout art, « *ars est celare artem* », et le comble de la science à sembler faire abstraction de toute science, tout en en remplissant ses écrits, peu d'auteurs, nous semble-t-il, ont, au même degré qu'Alphonse, réalisé ce programme. De là son influence, de là sa popularité et ses succès, au point « qu'aucune condition d'hommes », comme le font remarquer les évêques d'Espagne dans une lettre à Pie IX, « n'a échappé à son zèle, ni les enfants, ni les adolescents, ni les religieuses, ni les moines, ni les clercs, ni les prêtres, ni les confesseurs, ni les évêques, ni les princes, ni les moribonds, ni les consciences angoissées, ni les condamnés à mort » (cf. Acta doct., p. 25; N° 3).

II. — La prédominance de l'élément ascétique dans la doctrine d'un saint n'implique pas l'exclusion de tout élément *mystique*. C'est ce dont nous serons convaincus, pour le cas de saint Alphonse, lorsque nous nous serons rendu compte de sa pensée au sujet de la contemplation. Où le saint docteur a-t-il traité cette matière? comment l'a-t-il fait? quels sont ses enseignements sur ce point?

Telles sont les trois questions auxquelles nous allons répondre.

1. Saint Alphonse a mentionné en différents endroits de ses écrits « l'*oraison de contemplation* ». C'est sous ce terme générique (orazione di contemplazione) qu'il désigne d'habitude ce que nous nommons aujourd'hui la « *question mystique* ». Nous avons un traité plus complet sorti de sa plume dans la *Praxis confessarii*, citée ci-dessus, et que le Congrès Thérésien de Madrid a cru devoir si fortement recommander. Nous nous permettons à notre tour de signaler à tous les prêtres chargés de la direction des âmes les trésors de sagesse et d'expérience qu'il contient. Pour avoir le texte exact de ce traité, nous nous reporterons de préférence à l'original italien, que saint Alphonse lui-même a rédigé et qui a paru en 1755. Malgré les emprunts faits au *Direttorio mistico* de *Bernardo da Castelvetere* publié à Rome en 1744), il reflète bien la pensée personnelle du saint. Certains cadres et certaines divisions seules sont de cet écrivain; le reste — fond et forme — est bien l'œuvre d'Alphonse. Dans un ensemble d'ouvrages à tendance générale plutôt ascétique, le saint évêque a également touché aux questions mystiques. Ainsi trouvons-nous un passage fort expressif concernant le désir des faveurs extraordinaires dans le chapitre troisième de l'ouvrage intitulé : « *Le grand moyen de la prière* » (édition ital. de Turin, 1887 ss., vol. II, p. 542). Dans son *Histoire des Hérésies*, Alphonse réfute les erreurs de Michel Molinos (édit. Walter, vol. II, 471). Dans la *Pratique abrégée de la Perfection selon sainte Thérèse* (II, p. 464), dans la *Conformité à la volonté de Dieu* (I, 498), dans la *Vraie Épouse de Jésus-Christ* chap. XIV (IV, p. 225) ainsi qu'au chapitre XV, 2 (ibid. p. 238) et au chapitre XVII (ibid. p. 267), nous avons un aperçu des convictions que nous appellerions plutôt « *restrictives* » du saint docteur au sujet du désir des faveurs extraordinaires, tandis que nous rencontrerons l'expression plus spontanée de sa pensée aux différents endroits de sa correspondance, où il mani-

feste son opinion au sujet de ces questions avec un plus complet abandon (voir en partic. Corr. gén., n° 143, 190). Dans la rédaction des *Règles primitives* de sa Congrégation se trouvent également quelques textes suggestifs au sujet de la contemplation, remarques d'autant plus précieuses, qu'elles nous révèlent sous une forme *quasi codifiée* surtout la pensée de jeunesse du saint.

On excusera l'aridité de cette énumération. Peut-être sera-t-elle utile à quelques lecteurs.

2. Avant de résumer la doctrine de saint Alphonse touchant la contemplation il sera bon de nous remémorer quelques circonstances, qui nous permettront de nous rendre mieux compte de sa pensée. Voyons donc à qui il destinait ses enseignements; quel but il poursuivait auprès de ses lecteurs; et comment la poursuite de cette fin a pu avoir une certaine influence dans sa manière de traiter la question mystique.

Voulons-nous bien saisir la pensée du saint, nous devrons en premier lieu nous rappeler à quel public il s'adressait dans ses écrits. Et par sa correspondance et par les différentes préfaces que nous trouvons en tête de ses ouvrages et par les réflexions qu'il laisse çà et là échapper, nous nous apercevons que le saint docteur avait en vue comme un *double auditoire*. D'une part, surtout dans ses ouvrages scientifiques, c'est à de jeunes confesseurs, « ai confessori novelli », qu'il s'adresse; de l'autre, c'est à un cercle de lecteurs et de lectrices constitué par la moyenne de ce public pieux auquel il avait destiné ses livres de spiritualité. Que parmi ces âmes il y eût çà et là, selon sa propre expression, « quelque princesse du Ciel », nous ne le contesterons pas; toutefois à celles-là adressait-il de préférence ses conseils dans sa correspondance.

Quant au but que le saint docteur avait en vue, il était également différent. Les jeunes confesseurs, Alphonse voulait les *initier* aux choses mystiques et les rendre circonspects. Tout en les renvoyant pour des études plus approfondies aux grands classiques, parmi lesquels il ne

cessait de recommander avant tout saint *Jean de la Croix*, il désirait, quant à lui, les préparer à leur difficile ministère. Il les munissait de quelques principes solides, les rendait attentifs, et au fait mystique, et à la responsabilité qu'ils encouraient ainsi qu'aux nombreuses illusions auxquelles ces âmes favorisées peuvent être exposées. Pour cela, tout en concédant que, dans certains cas, il pouvait y avoir des exceptions, il leur recommandait néanmoins de suivre de préférence la *tutior via*, la voie la plus sûre. Quant à son autre auditoire, il était très mêlé. Dans les couvents napolitains en particulier, on parlait beaucoup mystique. Plus qu'ailleurs, probablement par suite de l'occupation espagnole, on y vivait du souvenir et sous le charme de la grande sainte Thérèse. On lisait ses ouvrages ; on désirait partager ses faveurs. Il était beaucoup question de visions, de rapts, d'extases, de blessures d'amour. On se souvenait moins peut-être de la retentissante condamnation par Rome des erreurs de Molinos, ou de celle du Cardinal Petrucci que l'on se plaisait à citer. De là le saint docteur lui-même était fort circonspect. Il entendait former les âmes d'abord à la solide piété ; il voulait leur dire plutôt en quoi consistait la perfection que ce qui constituait la mystique. Il fallait leur enlever certaines idées fausses, les remplacer par des notions vraies, en un mot appuyer surtout sur l'effort personnel et sur l'essence de la perfection plutôt que sur les faveurs extraordinaires qui peuvent parfois l'accompagner. Et comme le saint restait avant tout apôtre et moraliste, ainsi que nous l'avons déjà plusieurs fois relevé, c'est sous cet angle qu'il envisagera également de préférence tous les problèmes qui ont trait à la contemplation. Il parlera moins de la nature de cette grâce et de son mode d'opérer que de la ligne de conduite à tenir par ceux qui y sont appelés. Telles sont les quelques données qu'il sera bon de retenir pour bien apprécier ce qui va suivre.

3. Si nous essayons de dégager de l'ensemble de ses écrits l'enseignement du saint docteur par rapport au

sujet que nous traitons, nous pourrons le résumer en trois propositions dans lesquelles l'élément pratique se mêle à l'élément théorique. La première de ces propositions rappelle une des conditions essentiellement requises avant l'établissement de toute vie mystique ; la seconde fixe les lois, tandis que la troisième nous montre les règles de conduite pratique que saint Alphonse avait coutume de suivre dans la direction des âmes.

Nous les formulons comme il suit :

a) *Avant d'introduire une âme dans ces régions supérieures de la vie spirituelle constituées par la présence de l'élément mystique ou par l'exercice de l'oraison de contemplation proprement dite, saint Alphonse exigeait, avec un redoublement d'insistance, que la vie vertueuse ordinaire fût d'abord bien assurée.*

b) *Ceci réalisé, il n'excluait de son plan de perfection et des buts qu'il poursuivait, ni les grâces passives transitoires, ni les états passifs plus persistants. Quoi qu'il tint ces derniers comme plus parfaits en eux-mêmes que les exercices de la vie active, il ne les croyait pourtant pas nécessaires à la sainteté.*

c) *Comme règle pratique, il exigeait et de la part des directeurs et de celle des dirigés, non seulement qu'ils procédassent dans ces questions avec les plus grandes garanties de sûreté, mais il fit lui-même, et dans les conseils qu'il donnait et dans le maniement des âmes, preuve d'un discernement si avisé, d'une prudence si éclairée, d'une délicatesse et d'un tact si achevés, qu'on peut le considérer à bon droit comme un des grands maîtres dans ces matières, en même temps qu'un des plus habiles manieurs d'âmes qui aient jamais existé.*

Reprenons à présent chacune de ces idées.

a) Qu'avant de pousser une âme dans la mystique, saint Alphonse exige des directeurs que la vie vertueuse ordinaire soit d'abord assurée, quoi d'étonnant? Il semble bien qu'en cela tous les maîtres de la vie intérieure soient d'accord. Nous remarquons néanmoins chez le saint doc-

teur comme un redoublement d'instance pour l'exiger avant d'introduire une âme dans ces régions. Était-ce conscience de sa responsabilité ? était-ce crainte de ces états ? était-ce conviction qu'il s'agissait ici de se préserver avant tout de toute illusion ? En tout cas la pensée de saint Alphonse est claire sur ce point. Nous avons pour le prouver cet expressif passage du *Grand Moyen de la prière* (chap. III, § 2, II, p. 542). Nous le citons en entier :

« Le savant et pieux évêque d'Osma, Monseigneur Palafox, dans ses remarques sur la dix-huitième Lettre de sainte Thérèse, donne aux personnes qui désirent se sanctifier un avis très sage qui vient ici à propos. La sainte écrit à son confesseur et lui rend compte de tous les degrés d'oraison surnaturelle dont le Seigneur l'avait favorisée. A ce sujet, le digne prélat fait observer que les faveurs surnaturelles, dont Dieu a daigné gratifier sainte Thérèse et d'autres saints, ne sont point nécessaires pour parvenir à la sainteté, puisque bien des âmes se sont sanctifiées sans ces grâces extraordinaires, et que plusieurs, au contraire, se sont damnées après les avoir obtenues. Il infère de là qu'il est superflu et même présomptueux de désirer et de demander ces sortes de dons surnaturels ; car, la vraie et unique voie qui conduit à la perfection, c'est la pratique des vertus et de l'amour divin, et l'on y arrive au moyen de la prière, en tâchant de correspondre aux lumières et aux secours de Dieu, qui ne veut autre chose que de nous voir saints : « Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra. »

Le vénérable auteur que nous citons parle ensuite des degrés de l'oraison surnaturelle, dont il est question dans la lettre de sainte Thérèse, savoir, de l'oraison de quiétude, du sommeil et de la suspension des puissances, de l'union, de l'extase, du ravissement, du vol et du transport d'esprit, et de la blessure d'amour. Voici les réflexions également sages qu'il fait à ce sujet :

« Quant à l'*oraison de quiétude*, dit-il, ce que nous devons désirer et demander à Dieu, c'est qu'il nous délivre de tout attachement aux biens terrestres, lesquels, loin de procurer la paix, n'apportent à l'esprit qu'inquiétude et affliction, ainsi que Salomon nous l'assure : « Universa vanitas et afflictio spiritus ». Le cœur de l'homme ne trouvera jamais la véritable paix, s'il ne se vide entièrement, en rejetant tout ce qui n'est

pas Dieu, pour faire place à son saint amour, afin qu'il le remplisse et le possède tout entier. Mais une âme ne peut faire cela d'elle-même; il faut qu'elle l'obtienne du Seigneur par des prières réitérées.

« Quant au *sommeil* et à la *suspension des puissances*, nous devons demander à Dieu la grâce de les tenir endormies pour tout ce qui est temporel, et seulement éveillées pour considérer la divine bonté et pour soupirer après l'amour divin et les biens éternels.

« Quant à l'*union des puissances*, prions pour obtenir la grâce de ne penser, de ne chercher, et de ne vouloir, que ce que Dieu veut, puisque toute la sainteté, toute la perfection de l'amour divin, consiste à unir notre volonté à la volonté du Seigneur.

« Quant à l'*extase et au ravissement*, prions Dieu de nous arracher à l'amour désordonné de nous-mêmes et de toutes les créatures, pour nous attirer entièrement à lui.

« Quant au *vol d'esprit*, supplions-le de nous accorder la grâce de vivre sans aucune attache au monde, et de faire comme les hirondelles, qui, même pour se nourrir, ne s'arrêtent point sur la terre, mais prennent leur nourriture en volant : c'est-à-dire qu'il faut se servir des biens temporels autant qu'il est nécessaire pour soutenir sa vie, mais toujours en volant, sans s'appliquer à la jouissance des plaisirs terrestres.

« Quant au *transport d'esprit*, demandons à Dieu qu'il nous donne le courage et la force de nous faire violence, lorsqu'il le faut, pour résister aux attaques de nos ennemis, pour vaincre nos passions, et pour embrasser les souffrances, même au milieu des désolations et des ennuis spirituels.

« Enfin, quant à la *blessure d'amour* : de même que la douleur qu'on ressent d'une blessure entretient et renouvelle sans cesse le souvenir du tort qu'on a reçu, ainsi nous devons prier Dieu de nous percer tellement le cœur de son saint amour, que nous ne cessions jamais de penser à sa bonté et à la tendresse qu'il nous a témoignée, et que cette pensée nous porte à nous efforcer continuellement de l'aimer et de lui plaire par nos œuvres et nos affections. »

b) Quant au concept de la perfection, avons-nous le droit, en restant dans la mentalité de notre saint, d'y

introduire un double élément — un élément ordinaire, nécessaire, que nous appelons les *grâces passives transitoires*, un autre plutôt rare et quasi extraordinaire que l'on peut qualifier d'*états infus ou passifs* plus persistants? Cette distinction nous semble fondée en théologie, puisqu'on y admet d'une part l'existence de grâces passives et transitoires comme l'oraison passive transitoire ou les opérations résultant des dons du Saint-Esprit, et, de l'autre, des modalités de l'être, des effets plus subsistants comme le sont les *états passifs* proprement dits. Que cette façon de voir réponde également à la pensée de saint Alphonse, nous croyons pouvoir l'affirmer. Les textes sont là pour le prouver. Ne sont-ce pas ces *grâces passives* plus ou moins passagères que le saint souhaite ou promet dans son petit traité *Sur la manière de converser familièrement avec Dieu* à toute âme chérie du Seigneur et qui ne cherche que lui, lorsqu'il écrit : « Dieu vous parlera par des lumières intérieures (con quei lumi interni), par des touches suaves qui se font sentir au cœur (con quei tocchi soavi al cuore), par de touchantes assurances de pardon (con quei segni di perdono), par des joies intimes débordantes (con quei giubili interni), par des embrassements et des étreintes affectueuses (con quei abbracci e strette amorose Op. I, p. 479)»?... Que sont ensuite ces « paroles de feu » dont saint Alphonse parle dans son opuscule *Sur l'utilité des exercices spirituels*? ces « paroles qui liquéfient l'âme, qui la rendent apte à se laisser gouverner par Dieu et à prendre cette forme de vie que Dieu veut d'elle : — parole in somma efficaci et operative — paroles efficaces et opératives, qui, en même temps qu'elles se font entendre, opèrent dans l'âme ce que Dieu demande d'elle » (Op. III, p. 613)? Rien autre chose que des *grâces passives* transitoires.

Quant aux *états passifs* proprement dits, certes le saint docteur en admettait l'existence, puisqu'il s'est donné la peine d'écrire un traité sur ce sujet, et qu'il en parle

dans ses Règles et assez fréquemment dans sa correspondance. Voici ce passage très significatif des Règles primitives dans lequel il s'adresse à ses religieux — texte de jeunesse il est vrai, mais texte précis et codifié — : « D'eux-mêmes ils n'aspireront pas aux oraisons mystiques. A le faire il y aurait grande présomption et perte de temps. Ce serait en outre ouvrir la porte aux illusions du démon. Si Dieu les attire à l'oraison surnaturelle, que Dieu accorde facilement à ceux qui en toute humilité et sincérité s'efforcent d'acquérir la perfection, qu'ils consultent leur directeur de conscience en remettant tout à son jugement, sans se fier aucunement aux choses qu'ils sentent ou qu'ils voient, qu'ils se guident d'après les conseils de celui qui tient pour eux la place de Dieu. » Nous relevons d'une façon particulière ce passage : « *si vero Deus eos attraxerit ad orationem supernaturalem quam pro sua bonitate facile eis concedit qui humiliter et in veritate acquirendae propriae perfectioni student...* » (Doc. misc. Romae 1904, p. 43). Ce sont certes aussi ces *états* qu'il a en vue lorsqu'il écrit à Sœur Marie-Anne de Jésus de Cava : « Remerciez le Seigneur des lumières qu'il vous a données et en particulier du don de l'oraison de recueillement dont vous me parliez. Bien qu'on n'y médite sur aucun sujet en particulier, *cette oraison est la meilleure de toutes quand Dieu l'accorde.* Mais Dieu ne l'accorde pas toujours » (Corr. gén., n. 190). Double vérité dans cette parole : excellence du don d'oraison dans une âme, mais constatation également de sa relative rareté ou, disons mieux, de sa non-nécessité. Cette dernière réflexion, saint Alphonse la répète en maint endroit de ses écrits, au point qu'elle nous semble être une de ses convictions.

Et quelles sont *les preuves* qu'il a apportées à l'appui de ses affirmations? Le saint docteur les tire tantôt de l'autorité. Il cite de préférence sainte Thérèse, qu'il interprète dans le sens de sa pensée, Mgr Palafox et le P. Segneri, le Cardinal Petrucci, Bernardo de Castelvetere.

Tantôt il corrobore ses vues par des arguments de théologie : gratuité de ces faveurs extraordinaires, nature du mérite, notion de la perfection. Dans leur ensemble, ces preuves sont convaincantes. Mais, à notre avis, elles tirent leur *valeur* principale de l'*affirmation* du saint, qui est comme la manifestation de sa conviction. Cette conviction n'est pas seulement une opinion, une impression pasagère ou une manière de s'exprimer. Elle est un de ces *jugements synthétiques* de l'âme, dans lequel l'ardent missionnaire et l'héroïque praticien de la sainteté, qui était lui-même un très grand mystique, a comme concentré une des plus profondes expériences de sa vie. Cette expérience était le fruit de l'intuition de son âme, de sa large culture théologique, de son érudition historique et hagiographique, en même temps que le résumé de toutes les constatations qu'il avait pu faire durant sa vie apostolique, au confessionnal, dans la direction et dans les nombreuses charges dont il avait été investi. Concluons donc, à tout le moins, qu'une voix si autorisée mérite d'être écoutée.

Quant à la *preuve de raison* proprement dite, que nous rencontrons le plus souvent sous la plume de saint Alphonse pour établir que les états passifs ne sont pas nécessaires, elle est contenue dans l'argument suivant : La perfection consiste dans l'amour de Dieu, et la perfection de l'amour dans l'union de notre volonté avec la volonté divine. Or, les grâces actives ordinaires suffisent pour nous amener à ce degré. Elles suffisent pour nous faire parvenir à l'annihilation de notre volonté et pour transformer cette volonté toute en Dieu. Donc l'union passive, donc particulièrement les états passifs ne sont pas nécessaires pour arriver à la sainteté (cf. en partic. *Praxis Confess.* n. 136).

Il est vrai, l'on peut objecter que les grâces actives ordinaires peuvent bien suffire pour assurer l'*essence* de la perfection qui consiste dans la charité, mais qu'elles ne suffisent point pour en réaliser l'*intégrité*, cette intégrité

qui est plénitude, efflorescence complète, développement ntier de toutes les virtualités, que Dieu par sa grâce a léposées en nous. Mais le saint répondra que, par suite lu péché originel, dans la plupart des cas, vu l'état actuel les choses, même cette perfection intégrale restera plus ou moins *relative* ; qu'avec le secours de la prière, qui est lonnée à tous, Dieu peut compléter son œuvre et nous faire parvenir à l'union qu'il désire voir établie en nous. Nous conclurons donc que, dans la pensée du saint, les mes favorisées de la contemplation infuse sont plutôt ares : qu'un grand nombre de celles qui arrivent à la perfection réalisent plutôt un de ces états moyens, caractérisés par la présence de grâces passives *transitoires* appelons-les contemplation acquise, contemplation mixte ou autrement), et que le type parfait du mystique dans on plein développement semble plutôt être, comme dit n écrivain, « *un de ces êtres exceptionnels que le Saint-Esprit substitue à ceux qui défaillent en la pratique de leurs devoirs... et qui remplissent sous les yeux du Seigneur la besogne de déserteurs* » (Dom Besse, *Les Mystiques bénédictins au XIII*e *siècle*, Paris, 1922, p. 19).

c) Cette conclusion nous suggère comme d'elle-même a troisième proposition, que nous avons formulée, à avoir : que la valeur et l'autorité du saint docteur sont chercher là où elles se trouvent, non ailleurs. Saint Alphonse n'a pas traité de la mystique en théoricien, en péculatif, mais en homme placé au milieu de la vie. Il ne s'adressait pas à des élèves, mais à des âmes saisies les réalités et aux prises avec les difficultés de la vie. *Non cholae scribimus, sed vitae*, pourrait être sa devise. Son rincipal mérite vient surtout de la sûreté des lignes de onduite qu'il traçait et des conclusions qu'il formulait. r, la justesse de ses vues nous semble être si grande, si *anscendante*, qu'elles peuvent être appliquées (quels que oient d'ailleurs les principes qu'on puisse avoir dans ces natières) à tous les états d'âme et à toutes les situations. aint Alphonse n'éteint pas les grâces mystiques, au con-

traire il les fait désirer, mais seulement par les âmes q
sont comme prévenues par les invites de Dieu. « Quai
aux autres », dit-il, « ce serait une chose inutile, présom
tueuse, voire même superflue, *un difetto troppo notabi*
de les convoiter » (Corr. gén. n° 143, 190, et *Vérit. Epous.*
chap. XVII, l. c.). Aux âmes favorisées de ces grâces du ci
il ne parle guère de ces dons, il les laisse comme dans un
sainte ignorance des faveurs qu'elles ont reçues; tout e
les humiliant il les encourage et leur fait espérer de gra
des choses du Ciel. Qu'on lise sous ce rapport les sag
conseils qu'il donne dans sa *Praxis Confessarii* aux dire
teurs et aux dirigés (l. c. n. 144). Seul un grand saint, se
un homme expérimenté, seul un grand manieur d'âm
comme l'était saint Alphonse pouvait écrire ces chose
Aussi croyons-nous ne pas mieux pouvoir résumer sc
mérite que par ces paroles d'Aristote citées par sai
Thomas : « Dans les choses qui ne se démontrent pas,
faut s'en tenir aux avis et aux opinions des hommes exp
rimentés, des vieillards et des sages non moins qu'aux ra
sons qu'on peut invoquer » (II^a II^{ae}, q. 49, a. 3). Et
motif qu'en donne le Docteur Angélique nous semb
tellement beau et tellement définitif, que nous ne po
vons nous empêcher de le citer : « *Propter experientia*
enim vident principia : car leur expérience leur donn
comme la claire vue des principes. »

III. Si à présent, en terminant, nous plaçons la doctri
de saint Alphonse en regard des idées dirigeantes d
La Vie Spirituelle, telle qu'elle les défend avec tant d'écl
et de solidité depuis son apparition, quelles seront n
conclusions? Y aura-t-il entre les deux courants confo
mité de vue ou divergence? Il va de soi que nous n'e
primons ici que notre opinion personnelle.

En tant qu'elles forment une « École de spiritualité
les leçons immortelles que saint Alphonse nous a légué
se classent vis-à-vis de *La Vie Spirituelle* par elles-même
Elles représentent la pensée d'un docteur de l'Église, *do*

toris Ecclesiae, et non seulement d'un docteur dans l'Église, *doctoris in Ecclesia*, selon la parole célèbre d'un grand pape. Elles ont donc leur droit d'existence, leur force directive ; elles méritent d'être connues et étudiées. Elles gravitent dans leur partie christologique autour de la personne du *Très Saint Rédempteur*, dont saint Alphonse s'était fait le champion ardent et zélé. Elles sont auprès des âmes comme la réalisation, comme la continuation de la devise que le saint s'était donnée : « *Copiosa apud eum redemptio* ». « De même que l'école bénédictine, écrivait Mgr Farges, conseille et pratique la piété liturgique..., que l'école séraphique exerce la piété affective..., l'école dominicaine la piété dogmatique, ainsi *l'école rédemptoriste veut rendre la piété forte par la contemplation des fins dernières* » et — pourrait-on ajouter — par la méditation des grands motifs d'amour que saint Alphonse ne cesse de lui proposer. École de pure catholicité, de vigoureuse santé, de grande popularité, comme s'est exprimé dans ces derniers temps un autre écrivain (P. Lippert, S. J.).

Certes, *La Vie Spirituelle* ne contestera à cette doctrine ni l'originalité, ni la puissance, ni la beauté. Elle comprendra également son but spécifique et sa finalité, et de ce point de vue, qui envisage surtout les *bases de la spiritualité*, il n'y aura, nous semble-t-il, guère de divergence.

Qu'en sera-t-il par rapports aux *sommets*? Grands sont les services que par ses lucides exposés *La Vie Spirituelle* nous a rendus dans ce domaine. Elle a dans une série de travaux comme redonné une nouvelle vie et modernisé, dirais-je dans le bon sens du mot, la doctrine de saint Thomas sur la perfection, les dons du Saint-Esprit, la contemplation. Elle a brisé, pour ainsi dire, les barrières de l'*École ascétique pure* pour laisser rayonner avec d'autant plus d'éclat la notion intégrale de la sainteté. Certes, nobles efforts, louable entreprise dont nous ne dirons jamais assez de bien !

En soi, nous semble-t-il — car nous exprimons toujours

notre pensée personnelle, — ces belles doctrines ne sont pas en opposition avec la pensée profonde de saint Alphonse. Le saint docteur admet — nous n'avons pas de texte formel pour le nier — l'unicité de la vie intérieure, la possibilité, l'existence, la relative facilité, voire même une certaine nécessité de l'*oraison infuse transitoire* pour la sainteté. Pour les raisons de théologie, d'expérience et de conscience que nous avons exposées, il ne pense pas que les *états mystiques* dans un plus intense développement soient nécessaires, quoique par ailleurs il concède l'efficacité et la haute excellence de ces états. Quoi d'étonnant à cela, puisque la sainte Église elle-même, dans la canonisation de ses serviteurs, n'exige pas que ces saints aient été des contemplatifs; elle n'examine que l'héroïcité des vertus et les miracles. Le si savant Benoît XIV lui-même, dans son immortel ouvrage *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, qui forme comme la charte des procès apostoliques, nous l'enseigne, lorsqu'il écrit, en s'appropriant les paroles du Cardinal de Laurea en cette matière : « Licet contemplativa (vita) iuxta Salvatoris oraculum sit optima, et ideo perfectior quam activa, non propterea in hac sola consistit christiana perfectio; rarissimi namque contemplationi vacant et *maxime infusae*, ut notorium est; innumeri vero meditationi; et tamen complures perfectos experimur canonizari, licet in processibus pro eis factis, de infusa contemplatione non fiat mentio, sed de aliis virtutibus in gradu heroico et de miraculis fiat constans probatio » (Cf. op. cit., l. III, c. XXVI, p. 359, ed. Bonon. 1737) (1).

Qu'il y ait donc en ce point comme la cristallisation

(1) La valeur de cet argument, qui nous semble vraiment impressionnant, ne provient ni du témoignage personnel de Benoît XIV, ni des autorités particulières qu'il cite pour établir ou confirmer son sentiment. Elle résulte de la pratique administrative ou juridique de la Sacrée Congrégation des Rites que signale l'illustre canoniste, pratique traditionnelle, à base doctrinale et qui nous révèle, sinon une *lex credendi*, du moins les *aspects* essentiels, *prédominants*, de la sainteté tels qu'on les examine dans les procès apostoliques.

d'une difficulté à laquelle saint Alphonse avec son sens avisé de catholicité et avec son culte pour la tradition s'est arrêté et qu'il a exprimée dans ses enseignements, nous le comprendrons facilement. Nous ne contestons d'ailleurs pas non plus que chez la plupart des saints, et dans la plupart des cas, des grâces contemplatives très fortes se soient rencontrées.

L'apparente opposition en ce point entre la doctrine de saint Alphonse et celle de *La Vie Spirituelle* provient, à notre avis, de la diversité des méthodes. *La Vie Spirituelle* construit ses théories de haut. Elle voit les choses des « *sommets* ». Elle emprunte ses concepts à la vieille École d'Aristote, de saint Thomas, des grands Maîtres de la spiritualité du Moyen-Age, qui ont si fortement impressionné même des écoles de théologie plus récentes comme celle des Carmes. Elle nous fait voir les origines, le développement, la consommation de la vie intérieure dans la lumière des principes thomistes. Nous partageons en beaucoup de points sa manière de voir; nous croyons même qu'en *théorie* elle a raison dans le tracé sublime qu'elle donne des voies du ciel. Saint Alphonse, cet apôtre si zélé, a suivi une méthode opposée. En homme de la vie, il voit les choses des « *vallées* ». Brièveté de l'existence, difficultés de la vie, véhémence de la concupiscence, péché originel avec toutes ses conséquences, relative rareté de l'appel, manque de dispositions de la part de tant de tempéraments, souvent parcimonie des moyens, dangers et illusions, voilà les faits qui l'ont frappé. Il construit sa théorie — tout en tenant compte des données de la théologie — par la voie de l'*expérience*. Il ne nous dit pas si la rareté des contemplatifs constitue une exception de fait ou de droit, ce qui serait, dans les buts qu'il poursuit, une question oiseuse. Son grand mérite est, comme nous l'avons dit, dans la sûreté pratique des directives qu'il donne : *nulla nimia securitas ubi periclitatur aeternitas*. — Décision practico-pratique! nous objectera-t-on avec le sourire de la science. Non, décisions de vie, répondrons-

nous ; de cette vie qui est plus que la science, et qui la fait, la contient et la dépasse !

Concluons donc, mon très Révérend Père, qu'un désaccord dans les questions de fond ne semble pas exister entre la doctrine de saint Alphonse et celle de la *La Vie Spirituelle*, quoique dans les questions de méthode il y ait diversité. Ajoutons le vœu qu'il nous soit donné bien souvent de compléter la pensée du Docteur angélique par celle du Docteur très zélé. Les âmes ne pourraient qu'en profiter. Un fils de saint Alphonse — le P. V. Pérez de Gamarra — écrivait en ces derniers temps dans un mémoire qu'il présentait à la semaine ascétique de Valladolid (oct. 1924) intitulé : *Saint Alphonse, le disciple le plus illustre de l'école ascétique espagnole* : « On a dit que saint Thomas était un sage qui écrivait pour les sages, et que saint Alphonse fut aussi un sage qui écrivait pour le peuple (y que San Alfonso fué también un sabio que escribió para el pueblo). » Nous avons bien des raisons et de les consulter tous deux et de les imiter.

Veuillez croire, mon très Révérend Père, en mes sentiments bien dévoués.

Rome, février 1927.

P. Charles Keusch, C.SS.R.

La Perfection chrétienne selon saint Alphonse

Nous devons très sincèrement remercier le R. P. Charles Keusch, de la Congrégation du Saint-Rédempteur, de l'étude que l'on vient de lire ; nous la lui avions demandée, pour faire mieux connaître la pensée de saint Alphonse de Liguori sur la question des rapports de l'ascétique et de la mystique : la première est-elle ordonnée à la seconde, comme à son couronnement normal, ou bien au contraire la contemplation infuse des mystères de la foi serait-elle, *par sa nature même*, quelque chose d'*extraordinaire*, comme les révélations et les visions, en d'autres termes serait-elle en dehors de la voie normale de la sainteté ? — Comme on a parfois cité saint Alphonse en faveur de cette deuxième manière de voir, défendue par plusieurs auteurs de son temps, nous sommes très heureux d'avoir sur ce point la pensée beaucoup plus nuancée d'un de ses fils, qui s'est particulièrement consacré à l'étude de sa doctrine spirituelle. Examinons d'abord avec lui les caractères généraux de la spiritualité alphonsienne, nous la comparerons ensuite avec la doctrine que nous avons enseignée ici d'après les principes de saint Thomas et l'application qu'en a faite saint Jean de la Croix au progrès spirituel.

*
* *

I. — *Caractères généraux de la spiritualité de saint Alphonse*

Après un travail de vingt ans, le Père Keusch nous a exposé cette doctrine dans un livre, dont nous aurions certainement déjà parlé ici, si une surcharge d'occupa-

tions ne nous avait empêché de le faire : « *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori, im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit* : L'ascétique de saint Alphonse Marie de Liguori dans la lumière de la doctrine spirituelle des temps anciens et nouveaux (1) ».

Cet ouvrage, qui a eu trois éditions en deux ans, a reçu les éloges de l'université de Fribourg (Suisse) où l'auteur a soutenu brillamment sa thèse de doctorat. Il contient une étude pénétrante de la personnalité de saint Alphonse, un examen des sources anciennes et modernes auxquelles il a puisé et de toute la littérature du sujet. Les points de doctrine qui y sont approfondis sont le concept de la perfection, l'appel à la perfection pour les chrétiens en général, pour les prêtres et les religieux, le détachement et l'union divine. — Pour porter un jugement sur la valeur de cette spiritualité, le P. Keusch la considère à la lumière des principes de saint Thomas et la compare ensuite aux écoles de spiritualité plus modernes de saint Ignace, de saint François de Sales, de saint Vincent de Paul. Quelques critiques lui ont reproché d'avoir trop cherché à montrer la conformité des vues de saint Alphonse avec celles de saint Thomas, et ne croient pas que le thomisme effectif du Docteur du salut ait été aussi complet.

L'auteur répond que, dans ce jugement de valeur, il s'est placé plutôt au point de vue théologique qu'au point de vue historique et que, pour arriver à des conclusions doctrinales précises, il ne pouvait choisir un meilleur guide que saint Thomas. L'attachement de saint Alphonse au Docteur angélique est d'ailleurs plus profond qu'on ne le suppose généralement. Peu après sa mort, un maître en théologie dominicain, le P. F. Vincenzo Gregorio Lavazzoli, professeur au Collège théologique de Saint-Thomas de Naples, écrivait : « Nous savons combien le

(1) *Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei*, Paderborn, 1926. Zweite und dritte Auflage. » 1 vol. grand in-8, 407 pp.

serviteur de Dieu aimait notre Ordre et très particulièrement saint Thomas, qu'il avait pris comme un guide unique et sûr dans tous ses travaux (1). »

*
* *

La Vie Spirituelle aura certainement l'occasion de parler de saint Alphonse, de sa grande sainteté et de ses œuvres spirituelles, que l'on ne saurait trop recommander à cause de leur sûreté doctrinale, de l'onction qui s'y trouve à chaque page et qui ne peut venir que du cœur d'un saint, à cause surtout de leur caractère éminemment pratique, bien fait pour compléter les grandes vues spéculatives, auxquelles nous habitue saint Thomas, et pour montrer comment elles doivent diriger quotidiennement nos actes dans notre marche vers la perfection.

Saint Alphonse a été déclaré Docteur de l'Église, à cause précisément de la sûreté de sa doctrine en morale et en spiritualité. Il a été donné par Dieu à son Église à un moment où l'hérésie janséniste détournait les âmes de la contemplation de l'infinie miséricorde, où les erreurs quiétistes tendaient à éloigner de toute générosité dans le service de Dieu, où les doctrines de Voltaire, de Rousseau, des Encyclopédistes faisaient les ravages les plus profonds. Ce grand saint fut, en ce malheureux XVIII[e] siècle, la voix de Dieu pour rappeler ses imprescriptibles droits et plus encore sa miséricorde sans borne ; pour redire la grandeur de la Loi divine et de la conscience chrétienne. Il revivifia la morale, qui s'enlisait souvent dans les vaines discussions de casuistes moins attentifs aux exigences divines de la fin dernière qu'aux circons-

(1) « Somma consolazione sperimento per essere stato il servo di Dio divotissimo dell'abito nostro, e singolarmente dell'angelico S. Tommaso, cui ebbe per unica scorta sicura in tutta la serie delle tante sue opere. » Lettre du P. V. Gr. Lavazzoli au Rev. P. D. Martino Cianci, prieur de la Grande Chartreuse de S. Martino, reproduite au début de la *Vie de saint Alphonse* par A. M. Tannoia.

tances matérielles des actes humains. Il rétablit le confessionnal au centre de la vie paroissiale, pour le plus grand bien des âmes confiées aux soins de chaque pasteur.

Quant à la spiritualité proprement dite, il a continué ce travail de sanctification des masses entrepris au XIII^e^ siècle par saint Dominique et saint François d'Assise, continué au XVII^e^ par saint François de Sales. Celui-ci avait pour ainsi dire déclaustralisé la spiritualité pour en faire bénéficier les séculiers, mais son *Introduction à la vie dévote* ne s'adressait guère encore qu'aux personnes cultivées. Saint Alphonse de Liguori, comme les grands prédicateurs populaires du moyen-âge, est descendu jusqu'aux pauvres gens, jusqu'aux habitants des campagnes, dont on s'occupait trop peu, pour leur apprendre, dans une langue merveilleusement adaptée à leur intelligence, la beauté des mystères de la foi et de la vie chrétienne. Par ses admirables cantiques au Saint-Sacrement, toujours si populaires en Italie, il a élevé l'âme des simples, leur révélant la grandeur des mystères du Rosaire, les beautés de l'Eucharistie, la pratique de l'amour de Dieu, le grand moyen de la prière. Il fut, à cette époque, dans toute la région des environs de Naples, comme l'incarnation de l'esprit évangélique : « *les pauvres sont évangélisés* » (Matth., XI, 5); et lorsqu'on a lu son admirable vie, on ne peut parcourir ces régions, visiter le sanctuaire de Pagani, où l'on vénère ses reliques, sans éprouver une profonde émotion et sans rendre grâces au Seigneur d'avoir, en un pareil moment, donné à son Église ce grand saint dont les fils ne cessent de répandre l'enseignement (1).

Mais là ne s'est pas bornée l'influence de saint Alphonse :

(1) En France un des meilleurs vulgarisateurs de saint Alphonse a été le P. Achille Desurmont, par ses livres bien connus : *l'Art d'assurer son salut, Le Credo et la Providence, La Charité sacerdotale.* En particulier le second de ces ouvrages contient selon l'esprit de saint Alphonse une étude des mystères de la Providence au triple point de vue doctrinal, ascétique et social.

lle a été très profonde aussi sur le clergé, sur les reli-ieux et les religieuses. On lira toujours avec grand pro-it la « *Selva* », ou *le Prêtre sanctifié*, les divers écrits elatifs à la vie pastorale et à ses grandes responsabilités, es conseils qu'il donnait à ses fils, particulièrement aux ovices étudiants, sur les rapports de la piété et de l'é-ude, pour que la première vivifie, surnaturalise la econde et soit préservée par celle-ci de tout égarement maginatif ou sentimental. Toute religieuse devrait lire *a Véritable Épouse de Jésus-Christ*, *les Visites au Saint acrement*, *les Gloires de Marie*, ainsi que *La Voie du alut*, dont la seconde partie contient les meilleures réflexions pour les âmes qui désirent avancer dans l'a-nour divin ».

Ces « Réflexions », d'une soixantaine de pages, suffi-aient déjà, croyons-nous, à montrer toute l'élévation de la octrine proposée par le Saint à *toute* âme vraiment inté-ieure, désireuse d'avancer; *La Vie Spirituelle* n'a certes amais proposé rien de plus élevé à ses lecteurs; nous oudrions faire connaître ici la substance de ces réflexions e saint Alphonse; ce sera l'objet d'un de nos prochains rticles.

Ame de prière profonde et incessante, d'abnégation arfaite, le fondateur de la Congrégation du Saint-édempteur passa, on le sait, par les plus douloureuses urifications intérieures, par les épreuves extérieures les lus pénibles qu'un fondateur d'Ordre puisse connaître. 'est pourquoi, lors même que ce grand saint traite seu-ement des sujets d'ordre ascétique, lorsqu'il parle des ertus morales et donne des conseils pratiques pour les ommençants, il y a dans sa parole l'inspiration des vrais ystiques, le souffle des vertus théologales, la grandeur e l'esprit de foi, la confiance de l'abandon et la généro-té de l'amour de Dieu, qui supposent la lumière des ons de sagesse et d'intelligence et font pressentir le but upérieur auquel l'ascèse est ordonnée, l'intimité de l'u-ion divine.

Si plusieurs des œuvres de saint Alphonse ont un caractère pratique nettement marqué, n'oublions pas que la grande élévation de son esprit de foi et l'élan toujours plus généreux de son cœur sont véritablement d'ordre mystique, et orientent admirablement les âmes vers *tout* ce qui se trouve normalement dans la voie du salut, vers tout ce qui doit les disposer à la vie du ciel, à la possession de Dieu par la vision béatifique.

Qu'on lise lentement devant Dieu, pendant une retraite par exemple, les écrits spirituels de ce grand serviteur de Dieu, on verra combien le Saint-Esprit régnait en lui, et que sous l'influence des sept dons il avait à un haut degré l'union divine, non seulement active mais passive, *patiebatur divina*. C'est ce qui donnait à toute sa vie son élévation, sa puissance et son unité, malgré la multiplicité des actes particuliers de certaines de ses pratiques (1). Cela ne pouvait pas ne pas apparaître aux bons chrétiens, auxquels il prêchait ; ses paroles suscitaient en eux le désir de l'union à Dieu, selon tout le sens du précepte de l'amour, qui n'a point de limites, « *ex toto corde* ». Quelques-uns, plus extérieurs, le sentaient moins, à cause de la grande prudence du saint, si attentif à prémunir contre l'exaltation ; d'autres, plus spirituels, le sentaient d'autant mieux, à raison même de cette prudence, qui écartait tout alliage, tout *simili*, toute illusion.

(1) Le P. Berthe dans sa *Vie*, ch. VI, 13, dit que, chaque soir avant de s'endormir, le saint s'astreignait à formuler « dix actes d'amour, dix actes de confiance, dix actes de contrition, dix actes de conformité à la volonté de Dieu » auxquels il ajoutait des actes d'amour et d'abandon à Notre-Seigneur et à Marie. Cette multiplicité d'actes se trouvait surtout dans ses facultés inférieures, mais, dans l'intelligence et la volonté, il y avait plutôt un acte continu, comme lorsqu'une âme d'oraison récite le Rosaire. Cette attention à rechercher les *moyens* de plaire à Dieu est en saint Alphonse une manifestation extérieure de sa très grande charité.

*
* *

II. — *La spiritualité de saint Alphonse, comparée aux principes de saint Thomas et à la doctrine de saint Jean de la Croix.*

Nous revenons ainsi à la question dont nous parlions au début de cet article : Saint Alphonse considère-t-il que l'ascétique, comme nous l'avons enseigné ici même, est ordonnée à la mystique comme à son couronnement normal ; plus précisément : la contemplation infuse des mystères de la foi (absolument distincte des grâces extraordinaires : révélation prophétique, visions, stigmates, etc.) est-elle, selon lui, dans la voie normale de la sainteté, comme la *pleine perfection* de la vie chrétienne ; ou bien, de ce qu'elle est *assez rare de fait*, comme du reste *la perfection* elle-même, s'ensuit-il qu'elle soit *extraordinaire de droit*, comme les révélations privées ?

La question est posée, encore assez souvent aujourd'hui, en termes tout à fait simplistes, qui négligent non seulement toute nuance, mais ce qu'il y a de vraiment essentiel dans le problème. Il perd alors toute signification, et la réponse que nous tenons pour traditionnelle perd alors elle aussi son sens et sa portée ; elle est parfois étrangement défigurée, soit par ceux qui l'admettent spontanément sans réflexion suffisante, soit par ceux qui la repoussent, sans l'avoir bien examinée.

Le Père Keusch, qui a passé sa vie à étudier la doctrine spirituelle de saint Alphonse et qui veut lui rester tout à fait fidèle, nous dit à ce sujet, à la fin de l'étude qu'on vient de lire : « *La Vie Spirituelle* a redonné une nouvelle vie... à la doctrine de saint Thomas sur la perfection, les dons du Saint-Esprit, la contemplation. Elle a brisé pour ainsi dire les barrières de l'*École ascétique pure*, pour laisser rayonner avec d'autant plus d'éclat la notion intégrale de la sainteté. ... En soi, nous semble-t-il,... ces belles doctrines ne sont pas en opposition avec la pensée

profonde de saint Alphonse. Le saint docteur admet — nous n'avons pas de texte formel pour le nier — l'unicité de la vie intérieure, la possibilité, l'existence, la relative facilité, voire même une certaine nécessité de l'*oraison infuse transitoire* pour la sainteté. Pour les raisons de théologie, d'expérience et de conscience que nous avons exposées, il ne pense pas que les *états mystiques* dans un plus intense développement soient nécessaires, quoiqu'il par ailleurs il concède l'efficacité et la haute excellence de ces états. »

Ce jugement du Père Keusch, étant donnée la connaissance profonde qu'il a de la spiritualité de saint Alphonse, nous paraît être des plus intéressants, et nous sommes très heureux de lui voir formuler ainsi. Il ajoute un peu plus loin : « L'apparente opposition entre *la doctrine* de saint Alphonse et celle de *La Vie Spirituelle* provient à notre avis de la *diversité des méthodes*. *La Vie Spirituelle*... voit les choses « *des sommets* »... Elle nous fait voir les origines, le développement, la consommation de la vie intérieure dans la lumière des *principes* thomistes. Nous partageons en beaucoup de points sa manière de voir et nous croyons même qu'en *théorie* elle a raison dans le tracé sublime qu'elle donne des voies du ciel. Saint Alphonse, cet apôtre si zélé, a suivi une méthode opposée. En homme de la vie, il voit les choses des « *vallées* »... Il construit sa théorie — tout en tenant compte des données de la théologie — par la voie de l'*expérience*... »

« Concluons donc, termine notre correspondant, qu'un désaccord dans les questions de fond ne semble pas exister entre la doctrine de saint Alphonse et celle de *La Vie Spirituelle*, quoique dans les questions de méthode il y avait diversité. Ajoutons le vœu qu'il nous soit donné bien souvent de compléter la pensée du Docteur angélique par celle du Docteur très zélé. Les âmes ne pourraient qu'en profiter. »

Après avoir repris contact ces derniers jours avec les Œuvres spirituelles si fortifiantes de saint Alphonse, que

nous nous proposons d'étudier davantage dans le but souhaité par le Père Keusch, nous sommes portés à penser que l'accord dans la doctrine va même plus loin et que la diversité de méthode, bien qu'elle existe, est plus apparente que réelle. Nous examinerons brièvement ces deux points, en posant quelques questions qu'il serait utile sans doute de traiter plus tard.

*
* *

Y a-t-il tant de divergence de méthode?

En parlant ici de méthode, il faut bien distinguer *celle de l'exposition doctrinale,* que nous avons suivie dans nos articles de *La Vie Spirituelle,* et celle de *l'enseignement pratique,* de la prédication qui doit s'adapter aux divers auditoires, de la direction appropriée à chaque âme en particulier. Dans ce dernier cas, il ne s'agit plus seulement de conserver la suite logique des idées, il s'agit surtout de *prudence*; et ici, nous rappelant toutes les précautions qu'exige saint Thomas, dans la pratique de cette vertu (IIª IIªe, q. 47 à 56), nous sommes, croyons-nous, bien d'accord avec saint Alphonse.

Saint Thomas est le premier à nous dire que *si la fin,* entrevue d'abord dans toute son élévation et désirée, *est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution* (Iª IIªe, q. 1, a. 4). L'exécution doit commencer par les moyens infimes, s'élever peu à peu à l'emploi des moyens supérieurs et aboutir à l'obtention de la fin, qu'on avait tout d'abord conçue, désirée et voulue. Nous nous proposons de développer prochainement les conséquences de ce principe en spiritualité, la prudence la plus élémentaire ne doit jamais le perdre de vue. On a dit qu'une belle vie est une pensée de la jeunesse, réalisée dans l'âge mûr; la conception de l'idéal était à l'origine, sa réalisation n'est effective qu'en dernier lieu. L'architecte conçoit d'abord l'édifice qu'il veut construire dans toute son élévation et sa beauté, il détermine ensuite

les moyens auxquels il doit recourir, et lorsqu'il passe à l'exécution, l'idée ne lui vient pas de commencer à construire les voûtes avant d'établir les fondements. Que penser d'un directeur qui, après avoir fait entrevoir à son dirigé la beauté de la perfection chrétienne, en lui lisant les Béatitudes évangéliques du début du Sermon sur la montagne, voudrait commencer en lui la construction de l'édifice spirituel, non pas par les fondements, par l'excavation de l'humilité unie à la mortification et à l'obéissance, mais par le faîte? Il ressemblerait à l'architecte qui voudrait commencer par les flèches la construction d'une cathédrale. Il ferait penser au jeune oiseau, qui veut voler avant d'avoir des ailes.

Et de ce point de vue, qui est celui du plus élémentaire bon sens, toujours et partout absolument indispensable, comment ne pas admettre la première des trois propositions formulées par le Père Keusch, comme expression de la pensée de saint Alphonse, proposition qu'il résume ainsi : « *Avant de pousser une âme dans la mystique, saint Alphonse exige des directeurs que la vie vertueuse ordinaire soit d'abord assurée.* » C'est ce que nous avons toujours dit avec saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 4 : la vie active ou la pratique des vertus morales, qui règlent les mouvements de notre sensibilité et les actes de notre volonté, doit précéder la vie contemplative, qui devient ensuite l'âme de l'apostolat (ibid., q. 188, a. 6).

L'expression « *pousser les âmes à la mystique* » ne nous choque pas moins que les disciples de saint Alphonse; elle ne peut traduire la mentalité d'aucun théologien sérieux, ni d'aucun directeur quelque peu prudent. Cette expression nous paraît même presque aussi choquante que si l'on parlait de *pousser les âmes à la prophétie et au miracle*; car enfin, bien que nous disions que la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, nous tenons fermement qu'elle est *infuse* et que nul ne peut l'acquérir par son propre effort, ni y *introduire* les autres par sa direction. (Au contraire, la

passivité des quiétistes était une passivité acquise, où l'on se mettait à volonté, par la cessation de tout acte ; sorte de pieuse somnolence.)

L'expression que nous admettons sans aucune difficulté est celle qu'emploie plus loin le Père Keusch, lorsqu'il dit : « *Saint Alphonse n'éteint pas les grâces mystiques ; au contraire il les fait désirer, mais seulement par les âmes qui sont prévenues par les invites de Dieu.* » On reconnaît là, au point de vue *pratique* de la direction, la grande prudence de saint Alphonse. Il est plus mystique qu'il ne veut s'en donner l'air. Lorsqu'il parle de ces choses élevées à la généralité des âmes pieuses, sa prudence pour écarter toute exaltation le porte à mettre pour ainsi dire un bémol à la clef. En cela tout directeur, en présence surtout de jeunes imaginations, doit l'imiter, car il fut, comme le dit le Père Keusch, « un des plus habiles manieurs d'âmes qui ait jamais existé (1) ». N'ou-

(1) Il n'est pas nécessaire d'avoir une grande expérience des âmes pour savoir que lorsqu'on parle trop vite à de jeunes religieuses des purifications passives, au lieu simplement de leur dire qu'il faut porter sa croix tous les jours, quelques-unes d'entre elles, dès les premières sécheresses et obscurités, vont se croire dans la nuit obscure de l'esprit. Rien de plus ridicule.

Qu'on leur lise les premiers chapitres de la *Nuit obscure* sur les défauts des commençants, les sept péchés capitaux, tels qu'ils se trouvent dans la vie de piété, sous forme de sensualité spirituelle ou d'orgueil spirituel, fort bien ; mais qu'on attende pour leur donner toutes les œuvres de saint Jean de la Croix, car plusieurs d'entre elles, croyant avoir déjà triomphé de ces défauts des commençants, iront, avec avidité, lire le deuxième livre de la *Nuit obscure* aussi *Vive Flamme d'amour* ; elles défloreront ainsi ces choses si belles, pour vouloir les connaître trop tôt ; elle n'en saisiront que le dehors ; et lorsque, plus tard, d'autres plus humbles se nourriront de ces fruits de vie, elles ne seront pas capables de se les assimiler, parce qu'elles n'auront pas grandi. Elles ressemblent à de petits enfants, qui mépriseraient le lait et voudraient une nourriture plus forte, avant d'avoir des dents pour la triturer.

Chaque chose en son temps : autrement on fait du *simili*, ce qui est, dans l'ordre des choses spirituelles, absolument déplorable. On pourrait même faire des monstres, en appliquant beaucoup trop vite une forme en soi très belle à une matière qui est encore loin d'être

blions pas cependant qu'il évitait les deux extrêmes. Il savait qu'il ne faut intervenir ici *ni trop tôt, ni trop tard* ; il disait que parfois « Dieu nous appelle sans être entendu de nous (1) ». Son attention surnaturelle lui faisait découvrir chez ses dirigés « les invites de Dieu » dès qu'elles commençaient, tandis que bien des directeurs ne les voient que beaucoup plus tard et laissent végéter les âmes longtemps, en attribuant par exemple à la mélancolie les aridités au milieu desquelles commence d'habitude l'oraison infuse (2).

Cette *direction pratique*, si prudente, de saint Alphonse n'est pas contraire à *la doctrine spéculative* d'après laquelle toutes les âmes intérieures sont appelées, non pas d'un appel individuel et prochain, mais d'un *appel général et éloigné*, à la contemplation infuse des mystères de la foi par le développement normal des dons du Saint-Esprit, qui sont connexes avec la charité (3).

Cette prudence de saint Alphonse n'est pas contraire non plus à la direction, qui porte les âmes à désirer l'*union divine*, sans préciser encore comment la contemplation des mystères du salut concourt à cette union. On peut s'en rendre aisément compte par les Méditations du saint pour le temps de l'Ascension et de la Pentecôte (4).

disposée à la recevoir. Pour faire une belle statue de la sainte Vierge, il ne suffit pas d'avoir un beau moule, il faut encore que l'argile ne soit ni trop humide, ni trop sèche. Autrement, que vaudra cette statue dans quelques jours ?

(1) S. Alph. *Opere*, Torino, 1887, t. II, p. 295 : « In mezzo ai romori ed agli affari mondani, Iddio non ci parla, scorgendo che *se parla non è inteso*... Chi non ama la solitudine sará privo di udire queste voci di Dio. »

(2) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Prologue.

(3) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 5 : « Utrum dona Spiritus Sancti sint in caritate connexa. » Sur les sens des mots *appel général et éloigné*, par opposition à *appel individuel et prochain*, nous nous sommes longuement expliqué ailleurs : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 419-477.

(4) Cf. *Opere di S. Alfonso Maria di Liguori*, Torino, 1887, Marietti, t. II, p. 393. *Novena dello Spirito Sancto* : I. L'amore è fuoco che infiam-

et par ses Réflexions à l'usage des âmes qui désirent avancer dans l'amour divin (1). Dans sa neuvaine au Saint-Esprit (2), il dit aux âmes, pour les tirer des ténèbres du péché : « Le Saint-Esprit, appelé *lux beatissima*, est celui qui, par ses divines splendeurs, enflamme nos cœurs, en nous faisant connaître la vanité des biens de la terre, la valeur des biens éternels, l'importance du salut, le prix de la grâce, la bonté de Dieu, l'amour infini de Jésus pour nous... Sainte Thérèse disait que Dieu n'est pas aimé parce qu'il n'est pas connu. C'est pourquoi les saints demandaient toujours à Dieu la lumière : *Emitte lucem : illumina tenebras meas ; revela oculos meos*. Sans la lumière divine nous ne pouvons éviter les précipices, ni trouver Dieu ». — Qui peut dire que le saint ne pense pas du tout à la contemplation infuse des mystères du salut, lorsqu'il parle ainsi de la lumière surnaturelle que seul le Saint-Esprit peut nous donner? Or des passages semblables se trouvent dans toutes les œuvres spirituelles de saint Alphonse. En s'adressant à *tous*, il parle de l'abondance du cœur, et cette abondance dépasse les strictes limites de l'ascétique pure, elle fait humblement et discrètement aspirer à une union à Dieu plus intime et à tout ce qu'elle comporte normalement du côté de l'intelligence. Le saint invitait ses dirigés, lorsqu'ils devaient dire l'Office, à être surnaturellement attentifs aux paroles des psaumes; si nous suivons son conseil, nous saisirons de mieux en mieux le sens de ces aspirations : « *Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam; da mihi intellectum, et discam mandata tua; da mihi intellectum, et vivam* » (Ps. CXVIII, 34, 73, 144). Il y a dans cette prière, inspirée par Dieu et

ma. — II. L'amore è luce che illumina. — III. L'amore è acqua che sazia. — IV. L'amore è rugiada che feconda. — V. L'amore è riposo che ricrea. — VI. L'amore è la virtú che dá forza. — VII. L'amore fa che Dio abiti nell' anima. — VIII. L'amore è laccio che stringe. — IX. L'amore è tesoro d'ogni bene. — X. Mezzi per amar Dio et farsi santo.

(1) *Ibid.*, t. II, p. 249-314.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 394. L'amore è luce che illumina.

que tout prêtre et toute religieuse dit bien souvent, l'humble et saint désir de la lumière du don d'intelligence, qui est avec celui de sagesse le principe de la contemplation infuse (1).

Fréquentes sont ces aspirations chez saint Alphonse, même lorsqu'il s'adresse à tous, et en cela il n'oublie certes pas la règle de prudence : *nulla nimia securitas, ubi periclitatur aeternitas*. Il sait fort bien au contraire que cette sécurité ne se trouve pleinement que dans la parfaite docilité aux inspirations du Saint-Esprit. Et si, comme le dit le P. Keusch, « il ne cessait de recommander avant tout saint Jean de la Croix aux jeunes confesseurs pour une étude plus approfondie des choses mystiques », c'est qu'il savait qu'en ces matières nul, mieux que l'auteur de la *Nuit obscure*, n'a prémuni contre le désir des grâces proprement extraordinaires : visions, révélations, etc., tout en portant constamment les âmes intérieures à désirer la lumière du Saint-Esprit, sans laquelle elle ne sauraient grandir dans l'esprit de foi et arriver à l'union divine. Il dit même très profondément que le désir de ces grâces extraordinaires *détourne* de la vraie contemplation où l'âme *vit* de plus en plus dans la sainte obscurité de la foi (2).

La différence de méthode, qui subsiste entre saint Alphonse et saint Jean de la Croix, vient en grande partie

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 8 et qu. 45.

(2) Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, ch. 20 et 27, insiste beaucoup sur l'erreur des directeurs imprudents qui s'occupent avec curiosité des âmes favorisées de visions et de révélations : « On s'imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand, que Dieu même a parlé ; au fond, il y a peu de chose, ou rien, ou moins que rien... Ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, *ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la Foi*. Le Saint-Esprit éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement... et *plus la charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons* » (Ibid., ch. 27). Rien de plus fort pour condamner le désir des révélations et en même temps pour faire désirer le parfait esprit de foi qui se trouve dans la contemplation infuse des mystères du salut et qui conduit à l'union divine.

des milieux différents sur lesquels s'exerçait leur influence. Saint Alphonse écrivait à une époque où l'on souffrait des aberrations quiétistes et, comme le dit le P. Keusch : « il avait en vue un double auditoire : d'une part, surtout dans ses ouvrages scientifiques, c'est à de jeunes confesseurs, « ai confessori novelli », qu'il s'adresse; de l'autre, c'est à un cercle de lecteurs et de lectrices constitué par la moyenne de ce public pieux auquel il avait destiné ses ouvrages de spiritualité ». Saint Jean de la Croix, lui, comme il le dit à la fin du Prologue de la *Montée du Carmel*, parle principalement pour des religieux et religieuses de son Ordre, qui l'ont prié d'écrire, bien que la doctrine substantielle et solide qu'il donne « s'adresse, dit-il *ibid.*, aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit ».

La différence de *méthode* est donc plus apparente que réelle, si l'on compare la *direction pratique* donnée par saint Alphonse, non pas à l'enseignement spéculatif fondé sur les principes de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, mais avec la direction pratique, qui s'inspire de ces principes et les applique différemment avec prudence aux divers milieux.

Cette comparaison des méthodes nous conduit à celle des doctrines.

*
* *

N'y a-t-il pas un accord plus complet entre les deux doctrines?

Saint Alphonse, avant de dire aux âmes qu'elles peuvent désirer la contemplation proprement dite, « exigeait avec un redoublement d'insistance *que la vie vertueuse ordinaire fût d'abord bien assurée* », dit le P. Keusch dans la première des trois propositions, où il résume l'enseignement de son maître.

Cette règle de direction ne s'oppose pas du tout à la doctrine que nous avons exposée ici, si par « *vie vertueuse ordinaire* » on entend les vertus qui doivent être géné-

reusement pratiquées dans la voie généralement appelée purgative : mortification extérieure et intérieure, que nous nous imposons à nous-mêmes, patience, douceur, humilité, obéissance, etc... Mais, selon saint Alphonse, ces vertus arrivent-elles à un degré notablement supérieur, sans que l'âme passe par le creuset des peines intérieures, dont nous ont parlé saint Augustin (1), saint Grégoire le Grand (2), saint Bernard (3), Hugues de Saint-Victor (4), saint Thomas, là où il décrit les *virtutes purgatoriae et purgati animi* (5)? N'est-ce pas dans ce creuset que commence la contemplation infuse, sous forme aride, avec la *vue du vide des choses créées*, vue que le Saint-Esprit nous donne par le don de science (6), en nous faisant pressentir par contraste l'infinie grandeur de Dieu? N'est-ce pas *cette vue*, notablement différente de la méditation discursive, qui est, selon saint Alphonse, le principe du parfait détachement, dans la pratique des solides vertus? Ne trouve-t-on pas chez lui des remarques analogues à cette réflexion de sainte Thérèse : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal que l'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels* (7). » — « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou pour mieux dire la méditation, on n'avancera jamais beaucoup; la parfaite oraison au contraire délivre de ces défauts (8). »

Saint Alphonse pense-t-il autrement, lorsqu'il nous dit,

(1) *De quantitate animae*, c. 33, description de l'œuvre très difficile de la purification. *De sermone Domini in monte*, l. I, c. 3 et 4, sur les béatitudes et les dons du Saint-Esprit.
(2) *In Ezech.* l. II, Hom. II, n. 2 et 3.
(3) *Sermo* 71, 12-14; 23, 16.
(4) *In Eccl.* Hom. 1. — (5) I^a II^ae, q. 61, a. 5. — (6) II^a II^ae, q. 9, a. 4.
(7) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xxxi. *Obras*, t. I, p. 257.
(8) *Chemin de la perfection*, ch. xii, *Obras*, t. III, p. 61.

n traitant de l'amour de la solitude : « Dieu ne nous parle point au milieu des conversations et des affaires du monde, ou *s'il nous parle alors, il n'est pas entendu de nous*. Les paroles de Dieu sont *les inspirations, les lumières* et *les invitations secrètes*, au moyen desquelles les saints sont éclairés et embrasés de l'amour divin; mais quiconque n'aime pas la solitude ne pourra entendre ces voix de Dieu... Quand il veut élever une âme à un degré éminent de perfection, il l'amène à se retirer dans quelque lieu solitaire, loin des conversations des créatures, et là il lui parle à l'oreille, non du corps, mais du cœur; et *c'est ainsi qu'il l'éclaire* et *l'embrase d'amour divin* : « Ducam eam ad solitudinem et loquar ad cor ejus » (Osée, II, 2)... Tâchons du moins de nous procurer autant que possible une retraite, pour traiter seul à seul avec Dieu, et obtenir ainsi la force d'éviter les inconvénients de notre commerce forcé avec le monde (1)... Ceux que leur position oblige de vivre dans le monde peuvent toujours conserver, même au milieu des affaires, des rues, des places publiques, pourvu qu'ils aient le cœur libre d'attaches mondaines, la solitude du cœur et l'union à Dieu... « Arrêtez-vous et reconnaissez que c'est moi qui suis Dieu » (Ps. XLV, 2). *Pour être éclairés de la divine lumière, qui nous fera connaître la bonté de Dieu* (et nous la fera aimer), il nous faut nous arrêter, c'est-à-dire nous débarrasser des attachements terrestres, qui nous empêchent de connaître Dieu... (2) » — Mais il y a un rapport mutuel entre le tachement, qui dispose à recevoir la lumière de vie, et tte lumière, qui porte à un plus grand amour de Dieu à un plus grand détachement des créatures. C'est pourioi saint Alphonse conclut, *ibid.* : « Aidez-moi, Seigneur, me détacher de tout ce qui pourrait me distraire de ccupation de vous aimer (3). »

1) Saint Alphonse, *Opere*, éd. cit., t. II, p. 295. Riflessioni... a pro le anime che desiderano avanzarsi nel divino amore, ch. 31.
2) *Ibid.*, p. 297. — (3) *Ibid.*, p. 298.

Toutes ces pages sont une invitation discrète au désir de la contemplation, sous un titre qui ne porte pas à l'exaltation imaginative : « Amour de la solitude; solitude du cœur. »

Qu'on lise aussi, dans les mêmes *Réflexions*, le beau chapitre : *Dell' aridita di spirito* (1), où le saint montre dans ces aridités, la contemplation naissante, qui s'ignore elle-même, mais qui, en se portant comme d'instinct vers Dieu, au-dessus de toutes nos misères, nous apprend du dedans et d'en haut la véritable humilité. Il cite l'exemple de sainte Jeanne de Chantal qui resta si longtemps dans cette quiétude aride : « Elle s'imaginait, dit-il, n'avoir ni amour de Dieu, ni espérance, ni foi, et pourtant elle tenait toujours son regard fixé en Dieu, et cherchait son repos dans les bras de la volonté divine; ce qui faisait dire à saint François de Sales : Son âme ressemble à un musicien habile, mais sourd, qui chante à la perfection, et qui ne jouit pas des charmes de sa voix, parce qu'il ne saurait l'entendre. » — « Souvent, est-il dit dans la *Praxis confessarii*, c. 9, n. 134, l'âme a l'oraison (infuse) de quiétude, sans aucune douceur sensible (2). »

Qu'on médite ces *Réflexions* de saint Alphonse, qu'il a si profondément vécues, et qu'il écrit pour toute âme « qui désire avancer dans l'amour de Dieu », et l'on verra qu'il ne s'éloigne guère de ce que dit saint Jean de la Croix sur la nécessité de ces périodes d'aridité, qu'il appelle la nuit des sens et nuit de l'esprit. Saint Alphonse, qui invitait les jeunes confesseurs à le lire, ne nierait pas ces deux propositions de la *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants », lorsque, sous l'illumination du Saint-Esprit, ils connaissent le vide des choses créées beaucoup mieux qu'ils ne le pourraient par la méditation des meilleurs livres. « Les progressants ou

(1) *Ibid.*, p. 306.

(2) *Praxis*, n° 134 : « Multoties accidit quod anima habeat orationem quietis, sed sine ulla dulcedine sensibili. »

avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse* (1)», par la lumière des dons d'intelligence et de sagesse, donnée généralement à la mesure de leur charité (2). Mais souvent, ne l'oublions pas, l'oraison passive est aride, sans aucune consolation sentie.

L'esprit d'oraison grandit d'habitude avec la vertu, surtout avec l'amour de Dieu; saint Alphonse le reconnaît comme les autres saints; *sans la solitude du cœur, où l'on reçoit les lumières du Saint-Esprit*, on peut bien avoir un certain degré de vertu, mais *on n'a généralement pas les profondes et solides vertus de la voie illuminative et de la voie unitive*, l'humilité qui ne craint pas le mépris, la patience à peu près inaltérable, qui est une des marques de la vraie perfection. Nous ne croyons donc pas qu'il y ait une sérieuse différence entre la doctrine de saint Alphonse, que le Père Keusch a voulu résumer dans sa première proposition, et celle qui a été généralement enseignée dans *La Vie Spirituelle*.

* * *

Venons à la seconde proposition : « Ceci (la vie vertueuse) réalisé, saint Alphonse n'excluait pas de son plan de perfection et des buts qu'il poursuivait, ni *l'oraison passive transitoire*, ni *les états passifs plus persistants*. Quoiqu'il tînt ces derniers comme plus parfaits en eux-mêmes que les exercices de la vie active, il ne les croyait pas nécessaires à la sainteté. »

En formulant ainsi la pensé de saint Alphonse, le Père Keusch paraît la mieux entendre que plusieurs de ses prédécesseurs; c'est chez lui le résultat d'un long labeur, d'un travail de conscience peut-on dire, comme il est facile d'en juger par plusieurs passages de son savant

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.
(2) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. 27.

ouvrage, où il estime qu'il n'est pas impossible de concilier la doctrine alphonsienne avec celle généralement enseignée dans *La Vie Spirituelle* (1).

Nous croyons aussi cette conciliation possible, et les deux doctrines nous paraissent même plus voisines encore que ne le dit le Père Keusch dans cette seconde proposition. Les purifications passives, même celles des sens, sont déjà en effet, dans leur aridité, un *état passif*, qui se prolonge assez longtemps, et nous croyons que saint Alphonse ne les jugeait pas moins nécessaires à la sainteté que saint Jean de la Croix, bien que sa terminologie soit différente. Il note dans la *Praxis Confessarii*, c. IX, n° 128 : « Avant d'introduire une âme dans l'oraison de contemplation, Dieu a coutume de la purifier par l'aridité surnaturelle, appelée *purgatio spiritualis*, pour la délivrer des imperfections, qui empêchent la contemplation... Quand cette aridité est surnaturelle, elle met l'âme dans une profonde obscurité, qui dure plus longtemps, que l'aridité naturelle, et elle augmente chaque jour. Placée dans cet état (*in tali statu constituta*), l'âme, bien qu'elle se sente plus éloignée des créatures, et bien que sa pensée reste fixée sur Dieu, avec un vif désir et un ferme propos de l'aimer parfaitement, se trouve comme impuissante à le faire à cause de ses imperfections, qui lui semblent la rendre haïssable aux yeux de Dieu. Malgré cela,

(1) *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori*, 3e éd. p. 296, note 814 : « Wir haben vor allem die Saudreau sche Auffassung im Auge, wie si durch die zeitschrift *La Vie Spirituelle* und P. Garrigou-Lagrange, in seinem Buche « *Perfection chrétienne et contemplation* » vertreten wird. Unserer Ansicht nach ist trotz der anscheinend scharfen Gegensätze eine solche Möglichkeit nicht ausgeschlossen. *La Vie spirituelle* hat sich zur Aufgabe gesetzt, vor allem die *spekulative* seite der mystischen Studien zu pflegen, und es ist dies der zeitschrift bis jetzt in weitestem masse gelungen ». — Le recenseur de *l'Ami du Clergé* 17 mars 1927, en faisant un compte-rendu élogieux de cet ouvrage, ne semble pas assez tenir compte, ainsi que plusieurs autres critiques, de ce passage et d'autres semblables, où P. Keusch fait entendre assez nettement que pour saint Alphonse l'ascétique est ordonnée de soi à la mystique comme à son couronnement normal.

elle ne cesse de bien pratiquer les vertus. — Cette pénible aridité est un *effet* de la grâce, *d'une lumière surnaturelle, mais d'une lumière qui fait souffrir* et obscurcit en éblouissant. En voulant se communiquer à l'esprit, elle trouve les puissances de l'âme encore incapables de la recevoir, parce qu'elles ne sont pas assez détachées des consolations sensibles, parce qu'elles restent trop matérielles, pleines de formes sensibles, d'images, de figures ; alors cette lumière surnaturelle produit dans l'âme un effet d'obscurité ; ce sont comme des *ténèbres pénibles, mais très utiles. Par elles*, en effet *l'âme arrive à se détacher de tous les plaisirs terrestres, et des consolations sensibles de la vie de piété*. En outre elle acquiert ainsi *une grande connaissance de ses misères, de son impuissance* pour le bien sans le secours de la grâce, et en même temps *un très grand respect de Dieu* qui lui apparaît dans toute sa force et sa majesté (1) »... *Après cette purification des sens*, Dieu a l'habitude d'accorder (*solet concedere*) le don de contemplation, c'est-à-dire le recueillement surnaturel, puis la quiétude et l'union, dont nous parlerons plus loin. Mais avant l'union, après le recueillement passif et la quiétude, Dieu fait généralement passer l'âme par *la purification passive de l'esprit*, où il veut qu'elle s'anéantisse en quelque sorte (2)... C'est une

(1) Qu'on fasse bien attention à tous ces mots de saint Alphonse, qui résument très bien saint Jean de la Croix, et l'on comprendra que les *peines extérieures* ne peuvent pas produire le même effet que cette *lumière infuse* qui atteint le fond de nos facultés pour les détacher du créé et nous faire porter *surnaturellement* les croix extérieures, que souvent nous portons si mal.

(2) Un peu plus loin, n° 137, saint Alphonse précise, et parle conformément à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse qui met la nuit de l'esprit au début de la VI^e^ Demeure avant les fiançailles spirituelles, après l'union simple de la V^e^ Demeure. Saint Alphonse dit en cet endroit, n° 137 (et lorsqu'on cite son opinion sur ce point, c'est ce texte plus précis que l'autre qu'il faudrait donner) : « Tres dantur species unionis et sunt : unio *simplex*, unio *desponsationis* et unio *consummata* quae vocatur *matrimonium spirituale*... Unionem desponsationis *solet ordinarie* praecedere ariditas substantialis, quae est purgatio spiritus, de qua supra locuti sumus, n° 128 ». On voit

lumière divine qui fait reconnaître à l'âme son néant, et la fait entrer dans une véritable agonie... Quelquefois Dieu permet que cet état de désolation s'accompagne de tentation d'impureté, de colère, de blasphème, d'incrédulité et surtout de désespoir. » Ainsi parle le saint, et l'on voit que ces purifications sont proprement un *état mystique*.

Dans toutes les causes de béatification et dans presque toutes les vies des saints, il est question de ces purifications passives, sous le titre de « peines intérieures », et là où il est parlé de l'héroïcité de leur foi et de leur espérance. Qui pense que, pour saint Alphonse, ces purifications passives ne sont pas nécessaires à la sainteté? Rejetterait-il sur ce point l'enseignement de saint Jean de la Croix? On en connaît les lignes essentielles (1). Les pei-

par là que, pour lui, comme pour saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, la nuit de l'esprit est un *état passif* élevé, puisqu'il vient après la quiétude et l'union passive simple, et prépare à l'union transformante, qui est la plénitude de la voie unitive.

(1) Nous avons longuement expliqué ici cet enseignement en divers articles sur les *purifications passives*. Rappelons seulement quelques textes caractéristiques de la *Nuit obscure*, l. I, c. 3 : « Il convient que l'âme dans la mesure de ses forces s'applique par activité propre à se purifier et se perfectionner; c'est ainsi qu'elle *méritera* la grâce de la *cure divine*, par laquelle Dieu guérit toutes les misères qui échappent à la volonté personnelle. Car, ne l'oublions pas, *malgré toute sa générosité, l'âme ne peut en arriver à se purifier complètement*; elle ne peut se *rendre apte le moins du monde à l'union dans la perfection de l'amour avec Dieu. Il faut que Dieu y mette la main lui-même et purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après. »

Ibid., l. II, ch. 2 : « *Les taches du vieil homme* persistent dans l'esprit, bien qu'il ne s'en doute pas et ne les aperçoive guère. Il faut pourtant qu'elles disparaissent et cèdent au savon et à *la forte lessive de la purification passive de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut...* Donc celui qui veut faire des progrès, doit nécessairement passer par la purification de la Nuit spirituelle... Là seulement l'âme peut trouver le moyen propre par lequel elle s'unit à Dieu. »

Ibid., l. II, ch. 20 : « Ceux qui ont ce bonheur — et ils sont peu nombreux — doivent à leur purification absolument parfaite par l'amour, *de ne point passer par le purgatoire* ». — Or on ne passe par le purgatoire que pour expier des fautes qu'on aurait pu éviter ou

nes extérieures ne suffisent pas à purifier, sans cette lumière intérieure purificatrice, qui seule enseigne bien à les supporter avec résignation, avec reconnaissance et avec amour.

Saint Alphonse le dit bien dans ses *Réflexions* déjà citées ch. x : « Naturellement toute souffrance répugne, mais lorsque l'amour divin règne dans un cœur, il la lui rend agréable. » Au ch. xi il explique le mot de Notre-Seigneur : « il faut porter sa croix tous les jours » : « Il ne suffit pas de porter sa croix par force; tous les pécheurs la portent, mais sans mérite; pour la porter d'une manière méritoire, il faut l'embrasser avec amour... Dieu veut que nous continuions à la porter avec patience, dussions-nous la porter jusqu'à la mort... Les âmes qui aiment le Seigneur d'un amour désintéressé n'abandonnent pas l'oraison, quelques aridités ou ennuis qu'elles y éprouvent. Plaire à Dieu, est le seul but de toutes leurs actions; elles se mettent à sa disposition pour souffrir cet état de désolation jusqu'à la mort, et même pendant toute l'éternité, si telle pouvait être sa volonté. » — Ceci dépasse les limites de l'ascétique; c'est vraiment la vie mystique; il y faut l'inspiration spéciale du Saint-Esprit; on y voit le mode suprahumain des dons de piété, de force, d'intelligence, de sagesse qui grandissent en nous avec la charité. Et si cet *abandon* à Dieu dure au milieu des souffrances dont il est ici parlé, c'est un *état*, qui suppose la continuation de l'inspiration du Saint-Esprit, à laquelle on doit se disposer, et à laquelle on peut manquer. Un pareil abandon n'est pas *acquis* par notre effort personnel, il est *infus*, et c'est pourquoi saint Alphonse ajoute (*ibidem*) : « O combien est chère à Notre-Seigneur une âme qui souffre ainsi

réparer en cette vie, et l'*ordre radical* serait de voir Dieu sitôt après la mort; c'est pourquoi l'âme séparée souffre tant d'être privée de la vision de Dieu. Nous avons développé ailleurs cette doctrine : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 174-187. La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit.

en l'aimant! *O don ineffable! ô don qui surpasse tous les dons, de l'aimer en souffrant* et *souffrir en aimant...* Donnez-moi, Seigneur, votre amour, qui me donnera la force de tout souffrir pour l'amour de vous ; privez-moi de tout, ôtez-moi tout ce que je possède, mes parents, mes amis, ma santé corporelle, privez-moi même de la vie, mais ne me privez pas de votre amour. »

Un peu plus loin, les mêmes *Réflexions* adressées à toutes les âmes intérieures généreuses, ch. XIII, expliquent le mot de sainte Thérèse : « Détache ton cœur des créatures, puis cherche Dieu et tu le trouveras » : « Vous n'obtiendrez *pas toujours* (1) ces douceurs spirituelles, que le Seigneur ne donne pas continuellement en cette vie à ceux qui l'aiment, mais seulement de temps en temps pour leur faire vivement désirer le ciel ; mais il leur fait éprouver cette paix intérieure, qui dépasse incomparablement tous les plaisirs des sens : *Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum*... L'amour divin dépouille de tout... Perdons tout plutôt que de déplaire à Dieu... »

Au chap. XIV, sur la nécessité de l'oraison mentale, saint Alphonse écrit également : « Écoutons ce que dit à ce sujet saint Jean de la Croix : « C'est là que Dieu m'apprend la céleste sagesse, éclaire mon esprit, et me donne son cœur ». Saint Louis de Gonzague disait aussi qu'on ne parviendra jamais à un haut degré de perfection, sans se donner beaucoup à l'oraison ; attachons-nous donc à elle, et ne la quittons pas, quelque ennui que nous y trouvions. » — *Ibid.*, c. XV : « Il faut faire oraison, pour obtenir les lumières du Saint-Esprit,... non pour y goûter des consolations spirituelles, mais pour apprendre de Dieu ce qu'il demande de nous... Quand nous nous trouvons dans l'impuissance, humilions-nous ; cette oraison nous profitera ainsi plus que les autres. » Saint Alphonse sait bien qu'en ces moments douloureux, opère la lumière

(1) Voilà bien le sens selon lequel il faut entendre la proposition communément reçue : « La contemplation infuse n'est *pas toujours* accordée aux parfaits ».

purificatrice; c'est pourquoi il ajoute, *ibid.* : « Heureux celui qui dans ces *états et désolations* n'abandonne pas l'oraison! Dieu le comblera de grâces. » De même ch. XXXIX : « Que Dieu contemple avec amour ces actes de confiance et de résignation accomplis au milieu de ces ténèbres. » Il s'agit manifestement dans tout ce chapitre de la contemplation infuse, obscure, celle où sainte Jeanne de Chantal, citée ici en exemple, a longtemps vécu. Or ce n'est pas là chose extraordinaire, comme les visions et les révélations, c'est quelque chose d'élevé certes, mais dans la voie normale de la sainteté, et, c'est pourquoi saint Alphonse en parle dans ces « Réflexions à l'usage des âmes qui désirent avancer dans l'amour de Dieu ».

Nous pourrions citer beaucoup de textes semblables; ceux-ci suffisent, croyons-nous, à montrer que saint Alphonse ne rejette pas la doctrine de saint Jean de la Croix, d'après laquelle *les purifications passives*, qui sont un *état passif* d'oraison infuse aride, sont *nécessaires* à la sainteté. Tous ceux qui sont familiarisés avec cette doctrine comprendront la force de cette raison.

*
* *

Examen de quelques difficultés

On objectera peut-être que dans la *Praxis confessarii*, c. 9, n° 136, saint Alphonse, après avoir décrit les purifications passives des sens et de l'esprit, les oraisons infuses de recueillement et de quiétude, la contemplation infuse négative et obscure, lorsqu'il arrive à parler de l'*union passive* (V^e^ demeure de sainte Thérèse), déclare qu'elle *n'est pas nécessaire* à la perfection, et que, comme le dit le cardinal Petrucci, l'union active suffit (1). Il cite

(1) *Praxis*, c. 9, n° 136 : « Post gradus istos facit Dominus animam ad unionem transire... Sed ut anima perfectionem attingat, non est necessaria *unio passiva*. Satis est illi pervenire ad unionem activam... *Perfectio*, inquit sancta Theresia, *non consistit in extasi*... Cardinalis

à l'appui, d'après Bernardo del Castelvetere, un texte de sainte Thérèse, selon lequel la *perfection ne consiste pas dans l'extase*, mais dans l'union de notre volonté avec la volonté divine. Il dit même en passant, ibid., n° 127, que dans l'état passif de contemplation l'âme ne mérite pas (1).

Il y aurait ici beaucoup à dire :

1° Dans la nouvelle édition de la *Praxis confessarii*, faite à Rome, 1912, par le P. G.-M. Blanc, C. S. R., il est indiqué en note à ce n° 136, p. 229, que saint Alphonse cite ici sainte Thérèse par l'intermédiaire de Bernardo del Castelvetere et que le texte n'est pas explicitement chez la sainte. L'éditeur note qu'elle n'a pas dit que peu d'âmes sont conduites par les voies surnaturelles; mais qu'elle a plutôt dit le contraire en parlant des personnes qu'elle connaissait elle-même; cf. sa *Vie*, ch. 15 initio; *Chemin de la Perfection*, ch. 17, fin, c. 19; *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 1 initio (2).

Lorsqu'elle dit que *la perfection ne consiste pas dans l'extase*, il n'y a aucune difficulté de notre point de vue, puisque l'extase n'est qu'un phénomène concomitant de l'union même passive, et que celle-ci peut exister sans extase (3).

Petrucci ait quod, absque contemplatione infusa, recte quidem possit anima, beneficio gratiae ordinariae, pervenire ad annihilationem propriae voluntatis et ad eam transformandam in Deum, nihil aliud volendo quam voluntatem Dei. »

(1) Ibid., n° 127 : « Quando anima pervenit ad *statum passivum* contemplationis, tunc anima, etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur, sed tantum patitur, nihilominus acquirit magnum quemdam vigorem ad operandum postea cum majori perfectione. »

(2) Il faut distinguer avec soin dans ces textes de sainte Thérèse et dans plusieurs autres semblables ceux qui se rapportent à l'*appel général et éloigné* à la contemplation, et ceux qui visent l'*appel individuel et prochain*. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet : *Perfection chréti. et contemplation*, t. I, p. 298; II, 459.

(3) Nous avons montré ailleurs : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 313, par les textes mêmes de sainte Thérèse (Ve Demeure, ch. III, p. 152, éd. des Carmélites, et *Vie*, ch. XVII), qu'il y a souvent *union passive simple* sans suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font même parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la

De plus, en cet endroit de la *Praxis* saint Alphonse dit expressément que ce qu'il entend par « union passive » est un *état supérieur* à la purification passive des sens, au recueillement passif et à l'oraison de quiétude. Donc, même si l'union passive, ainsi entendue, n'était pas nécessaire à la perfection, il ne s'ensuivrait pas que les *états passifs inférieurs* à elle ne sont pas nécessaires; d'autant que le saint a remarqué un peu auparavant, n° 134, que l'oraison passive de quiétude est souvent sans aucune douceur sensible. Comment pourrait-on prouver qu'elle n'existe pas dans les aridités prolongées par lesquelles passent les âmes parfaites sans abandonner l'oraison?

Notons aussi que saint Alphonse, *ibid.*, n° 138, en décrivant l'union transformante selon la VII^e^ demeure de

volonté. C'est de cette *union mystique incomplète* que sainte Thérèse parle dans le *Château*, V^e^ Dem., ch. III, en disant : « Pour *l'union* dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces Demeures, sans passer par le *sentier de traverse* que j'ai indiqué. »

Ce *sentier de traverse* et les délices, qui s'y trouvent, a été souvent mal compris. Des théologiens, et ce paraît bien être l'interprétation du Card. Petrucci et de Bernardo de Castelvetere, ont cru que *ce sentier de traverse* c'était la *contemplation infuse* ou mystique, et ils ont déclaré que celle-ci, selon sainte Thérèse, n'est pas nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. En réalité comme le contexte le montre, ce sentier de traverse est seulement *la suspension de l'imagination et de la mémoire*, ou un *commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union passive et la facilite beaucoup mais ne la constitue nullement.

Lorsque saint Alphonse, sans se référer au Card. Petrucci et à Bernardo de Castelvetere, parle de lui-même spontanément de ces demeures de sainte Thérèse, *il distingue* beaucoup mieux qu'eux — car il avait, lui, l'expérience de ces choses — ce qu'il y a d'*essentiel* en ces demeures, ce qui constitue formellement les oraisons passives de quiétude et d'union et ce qui n'est que *phénomène concomitant*, secondaire et accidentel. Cette distinction est indiquée d'une certaine manière dans le *Grand moyen de la prière*, ch. III, § 2, II, p. 542, là où saint Alphonse reprend le commentaire de Mgr Palafox sur la VIII^e^ lettre de sainte Thérèse, passage cité par le P. Keusch, dans l'article qui précède celui-ci.

sainte Thérèse, donne vraiment une description de l pleine perfection de la vie chrétienne, si bien que celle-c ne semble pas tout à fait réalisée avant ce sommet. I rappelle qu'en cet état supérieur il n'y a plus suspensio des puissances, que celles-ci désormais purifiées son capables de l'union divine. Mais pour qu'elles en fussen capables, il leur fallait passer par la purification passiv des sens et de l'esprit, « purification à laquelle on doit dit saint Jean de la Croix (1), de ne pas passer par le pur gatoire ». On n'y passe en effet que pour expier, *sans méri ter*, des fautes, qu'on aurait pu *éviter* ou dont on aurai pu être purifié *en méritant* dans cette vie. Ce que sain Alphonse décrit ici paraît bien être le *prélude normal* ici bas de la vision béatifique, c'est-à-dire la disposition pro chaine très parfaite à la recevoir *sitôt après la mort. L'or dre radical* de la vie de la grâce exigerait, ne l'oublions pas, qu'on la reçoive ainsi aussitôt après le dernier soupir, et c'est pourquoi l'âme séparée souffre tant au purgatoire d'être privée de la vision de Dieu (2). Lisons attentivement le texte de saint Alphonse, nous verrons que l'union trans formante décrite par lui, d'après sainte Thérèse, n'est pas une grâce de soi extraordinaire comme une révélation prophétique ou un miracle, mais *le sommet*, à la vérité très élevé et rarement atteint, du développement *normal* (en droit, sinon en fait) de la vie de la grâce. C'est, en d'autres termes, le *prélude normal, chez les saints, de la vie du ciel*, tout comme la haute perfection en laquelle consiste la sainteté (3).

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 20.

(2) Nous avons développé ce point : *Perfection chrétienne et contemplation*, II, p. 450.

(3) *Praxis*, c. IX, n° 138 : « Advertendum hic est, quod in reliquis unionibus, ut loquuntur mystici, potentiae remanent suspensae. In hac vero (unione transformante) *minime suspenduntur*; quoniam potentiae *purificatae* a sua sensibilitate et materialitate, jam effectae sunt *capaces divinae unionis* (avant la nuit de l'esprit, qui précède les fiançailles spirituelles, elles ne l'étaient pas encore); ita ut voluntas amet Deum suum placidissime, intellectus recte cognoscat et attendat huic

2° Mais s'il en est ainsi, d'où vient que saint Alphonse ait dit un peu plus haut dans la *Praxis*, n° 136, que l'union passive n'est pas nécessaire à la perfection, mais que l'union active suffit?

Il reproduit ici, comme il le dit expressément, la pensée du Cardinal Petrucci, et de fait l'union active suffit à une certaine perfection. Mais suffit-elle pour arriver au parfait détachement des créatures et de soi-même? Suffit-elle pour atteindre le but que saint Alphonse propose à *tous* en disant : « Il faut que *notre conformité à la volonté de Dieu* soit *entière* et *sans réserve*, *constante* et *irrévocable*. Toute notre perfection est là, et je le répète, c'est là le but où doivent tendre toutes nos actions, tous nos désirs, toutes nos oraisons (1). »

Lorsqu'il expose spontanément sa pensée, sans citer tel ou tel théologien de son temps, le Cardinal Petrucci ou Bernardo del Castelvetere, saint Alphonse les dépasse notablement et il rejoint la pensée de saint Jean de la Croix, dont l'autorité est, cela va sans dire, très supérieure à la leur. Il dit bien, comme l'auteur de la *Nuit obscure*, qu'il n'y a pas de vraie perfection chrétienne sans la grande docilité aux lumières et aux inspirations du Saint-Esprit, qui caractérisent les voies illuminatives et unitives et qui, pour peu qu'elles se prolongent, mettent l'âme dans un *état passif* au moins de quelques instants, soit sous une forme aride et purificatrice, soit sous forme de consolation. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire la neuvaine de saint Alphonse au Saint-Esprit (2).

ntimae divinae unioni, quae jam facta est in animae centro... Insuper est advertendum quod haec unio non est transitoria, ut duae priores, sed permanens; ita ut anima fruatur habitualiter divina praesentia jam sibi conjuncta et fruatur in pace stabili : nam passiones nihil amplius eam perturbant... »

(1) *Conformité à la volonté de Dieu*, ch. 1.

(2) *Opere di S. Alphonso*, Torino, 1887, t. II, p. 395 sq. Medit. III : « L'amore è acqua che sazia : *Si quis sitit, veniat ad me.* Chi desidera di essere beato venga a me che io gli doneró lo Spirito santo che lo renderà beato in questo e nell' altra vita. *Qui credit in me, sicut dicit*

Ces textes et d'autres semblables montrent que, selon le saint, il faut pour la pleine perfection de la vie chrétienne un *principe unitif plus fort* que celui qui se trouve dans l'union acquise. La raison profonde en est donnée par saint Thomas, lorsqu'il montre la nécessité des dons du Saint-Esprit et leur connexion avec la charité : « Parce « qu'il a plu à Dieu de nous appeler à une fin ultime *sur-* « *naturelle*, la raison n'étant qu'*imparfaitement* perfec- « tionnée par les vertus théologales, est incapable de nous « conduire à ce bienheureux terme de notre voyage ; il « nous faut la direction, la motion du Saint-Esprit, selon « ce mot de saint Paul : « Ceux qui sont conduits par « l'Esprit de Dieu, sont ses enfants. » Le psaume 142, 10, « dit aussi : « C'est votre Esprit qui me conduira dans la « terre des saints. » Aussi pour arriver à ce but suprême « surnaturel, l'homme a besoin des dons du Saint- « Esprit (1). » « Sans les dons le juste ne peut éviter « comme il faut la sottise spirituelle, l'ignorance, l'hébé- « tude, la dureté et autres défauts de ce genre (2). » En ce sens les dons sont *nécessaires au salut* à titre de dispositions habituelles pour recevoir docilement et promptement les inspirations d'en haut, comme les vertus morales le sont pour que l'appétit sensitif et la volonté reçoivent docilement la direction de la prudence.

A ce titre les sept dons sont *connexes avec la charité*,

Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Chi dunque crede ed ama Gesu Christo sarà arricchito di tanta grazia, che dal suo cuore sgorgheranno piu fontane di sante virtù, che non solo gioveranno a conservare la vita sua, ma anche a dar la vita agli altri...

« Cosi appunto ci fa pregare la santa Chiesa : *Sancti Spiritus corda nostra mundet infusio et sui roris intima aspersione fœcundet*... O divino Spirito... vi prego a darmi *il dono dell' orazione*. Venite voi nel mio cuore ed *insegnatemi a farla* come si deve. Datemi fortezza di non tralasciarla per tedio in tempo di aridita... *Loquere, Domine, quia audit servus tuus...* »

(1) Cf. I^a II^ae, q. 68, a. 2. Nous avons développé cette doctrine, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 346-355.

(2) I^a II^ae, q. 68, a. 2, ad 3.

qui nous unit au Saint-Esprit (1); ils font ainsi partie de l'organisme spirituel et *grandissent avec la charité*, comme les cinq doigts de la main se développent ensemble (2). On ne conçoit donc pas qu'un juste ait un haut degré de charité, sans avoir à un degré correspondant les dons de sagesse et d'intelligence, *connexes* avec cette vertu. Or le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré de leurs dispositions surnaturelles, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle accidentel. Et c'est pourquoi toute âme qui a une haute charité, reçoit normalement la contemplation des mystères de la foi, soit sous une *forme manifeste*, parfois éclatante, soit sous une *forme diffuse*, mais très réelle, qui donne à sa vie un ton vraiment surnaturel, et qui fait voir qu'elle est vraiment le temple du Saint-Esprit. Sans cette contemplation, les saints voués à la vie active, comme un saint Vincent de Paul, n'auraient pas vu constamment des membres souffrants du Christ dans les pauvres malades et les enfants abandonnés. Sans elle, on ne pénètre pas la valeur infinie du sacrifice de la messe, on ne vit pas assez du moment le plus solennel, qui est celui de la consécration eucharistique. Or ce sont *tous* les chrétiens, qui sont appelés à en vivre et à en vivre profondément, *ut vitam abundantius habeant*, comme tous les hommes sont appelés à la vision béatifique de l'essence même de Dieu, bien que beaucoup négligent grandement leur salut.

Saint Alphonse ne nie certainement pas un seul de ces principes de saint Thomas. Sa neuvaine au Saint-Esprit montre au contraire qu'il les enseignait à toutes les âmes intérieures. Il dépassait ainsi notablement certains théologiens mystiques de son temps, tombés aujourd'hui dans l'oubli et qu'il croyait utile de citer.

(1) I^a II^ae, q. 68, a. 5.

(2) I^a II^ae, q. 66, a. 2 : « ... Omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, in quantum aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus... » Ceci est particulièrement vrai des vertus infuses, et de tous les *habitus* infus connexes avec la charité, par suite des sept dons du Saint-Esprit.

3° C'est en reproduisant leurs paroles, qu'il a dit en passant, *Praxis*, n° 127, que « dans *l'état passif*, l'âme *ne mérite pas, parce qu'elle n'opère pas*, mais reçoit seulement (1) ». Il s'exprime autrement, lorsque, parlant de lui-même, il dit plus loin, n° 134, conformément à sainte Thérèse : « Dans l'oraison (passive) de quiétude, la volonté est comme liée, car elle ne peut *aimer* d'autre objet que Dieu, qui l'attire à Lui (2). » Et donc dans cet état passif, la volonté *opère*, elle *aime* Dieu et librement; par suite elle *mérite*. Sainte Thérèse dit même en parlant de l'état plus passif de l'union : « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une *volonté entièrement soumise* (3) » et qui *mérite* par cette *docilité*. Selon saint Thomas et tous ses disciples, cette docilité à l'Esprit-Saint rend *méritoires* les actes des sept dons. Ce ne sont pas, sans doute, des actes *proprement délibérés*, comme ceux que règle la prudence au terme de sa délibération discursive, mais, au-dessus de la délibération humaine, sous l'inspiration du don de conseil, les actes du don de piété, par exemple, sont *vitaux, libres* et *méritoires*, et lorsqu'ils se prolongent quelque peu, on les appelle un état passif de quelque durée (4).

On voit donc que, lorsque saint Alphonse nie incidem-

(1) « Quando anima pervenit ad *statum passivum* contemplationis, tunc anima, *etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur, sed tantum patitur*, nihilominus acquirit magnum quemdam vigorem ad operandum postea cum majori perfectione. » — Item *Hœresum historia et confutatio*. Confut. XIV. De Michaelis Molinos hœresi, n° 3 : « Ipsam contemplationem, qua anima in Deo absorpta, nihil potest operari... »

(2) *Praxis*, n. 134 : « Dicit S.Theresia (*Vita*, cap. 14 init.) quod in hac oratione (quietis) non suspenduntur omnes potentiae. Suspenditur quidem voluntas et remanet tanquam ligata, quia tunc nullum aliud objectum præter Deum valet *amare*, qui eam ad se trahit. »

(3) *Château intérieur*, V^e^ Dem., ch. 1, p. 136 (trad. des Carmélites de Paris).

(4) Nous avons longuement développé ce point ailleurs : *Perfection chrét. et cont.*, I, p. 350 : Nécessité d'une docilité toujours plus parfaite au Saint-Esprit. — p. 355-371 : L'inspiration spéciale du Saint-Esprit comparée à la grâce actuelle commune.

ment le *mérite*, dans l'état *passif*, et la nécessité de l'union passive pour la perfection, il parle plutôt selon l'opinion de quelques théologiens de son temps, que selon sa pensée profonde qui est beaucoup plus conforme que la leur à celle de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Il ne nierait certainement pas cette phrase de la *Montée du Carmel*, l. II, ch. 27 : « Plus la charité d'une âme est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons. » Ceux-ci, en effet, comme le dit saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5), sont *connexes* avec la charité, et tous les *habitus* infus, qui sont comme les diverses parties de l'organisme spirituel, grandissent ensemble (Iª IIªᵉ, q. 66, a. 2). Il n'y a rien chez saint Alphonse qui soit contraire à ces principes ; tout ce qu'il nous dit du Saint-Esprit et du progrès de la charité les confirme même constamment.

*
* *

On objecte encore que Benoît XIV, s'appropriant les paroles du Cardinal de Laurea, a écrit : « Bien des serviteurs de Dieu sont canonisés, sans que, dans leur procès de canonisation, il soit fait mention de contemplation infuse ; il suffit de prouver l'héroïcité de leurs vertus, confirmée par des miracles (1). »

A cela il est facile de répondre que Benoît XIV ne parle pas au point de vue théologique proprement dit, comme s'il voulait décrire ce qui normalement appartient à la pleine perfection de la vie chrétienne ; il parle au point de vue *juridique* : il n'est pas nécessaire dans les procès de béatification d'examiner autre chose que l'héroïcité des vertus et les miracles qui la confirment : c'est certain. Mais l'héroïcité des vertus existe-t-elle sans l'exercice des *dons du Saint-Esprit*, qui sont *connexes avec la charité* et qui se développent avec elle ? Nous avons vu sur ce point la réponse de saint Thomas, celle de saint Jean de la Croix qui reproduit l'enseignement de saint Augustin

(1) *De servorum Dei beatificatione...*, l. III, c. 26.

et de saint Grégoire le Grand (1). Or l'exercice des dons d'intelligence, de sagesse, de piété, a lieu surtout dans l'oraison, et lorsque leur influence domine en elle, l'oraison est dite infuse.

De plus, *les peines intérieures* des saints dont parlent presque tous les procès de béatification, en montrant précisément l'héroïcité de leur foi et de leur espérance, ne sont pas autre chose que *les purifications passives*, si admirablement analysées par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*. Or ces purifications ne sont certes pas des grâces *gratis datae*, extraordinaires comme la prophétie; elles sont un *état passif* douloureux, où il y a souvent une haute contemplation de l'infinie majesté de Dieu, et une connaissance profonde de notre misère, connaissance que seul le Saint-Esprit peut donner. Qu'on lise par exemple dans la vie du Curé d'Ars le chapitre sur les peines intérieures, on y trouvera, en d'autres termes accessibles à tous, ce que saint Jean de la Croix dit de la nuit de l'esprit.

Enfin, Benoît XIV, lorsqu'il parle des questions mystiques, reproduit à la lettre l'ouvrage du Cardinal de Laurea, *De Oratione christiana*. Or, cet auteur, se plaçant au point de vue, non pas juridique, mais théologique, nous dit : « Il est permis de désirer l'union mystique que Dieu a l'*habitude* de donner *aux parfaits* avec la contemplation infuse (2). » C'est l'enseignement traditionnel,

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 5.

(2) Laurentius Brancati, Card. de Laurea, *De Oratione christiana*, Opusc. VII, ch. x : « Dico 1° : « *Optari licite potest infusa contemplatio* et a Deo postulari, si sit ad ejus gloriam... Sed dispositiones quibus ex sua bonitate possit moveri Deus ad concedendam supernaturalem hanc contemplationem, difficiles ac laboriosae sunt, et non solum carnalibus, sed etiam spiritualibus arduae videntur,... ideo rarissimi ad infusam contemplationem perveniunt. »

Ibid., opusc. VIII, c. ix : « *Licitum* et bonum est optare et sanctis operibus procurare unionem quamcumque cum Deo, *etiam mysticam* et perfectissimam, *quae per infusam contemplationem* vel alio supernaturali modo *solet a Deo perfectis hominibus concedi.*

« Unio beatifica in patria optabilis et procurabilis est, totaque

tel que le formulent généralement les thomistes dominicains et les carmes (1).

*
* *

Le P. Keusch, à la fin de son article, veut bien dire de *La Vie Spirituelle* : « Nous croyons qu'*en théorie* elle a raison dans le tracé sublime qu'elle donne des voies du ciel »; mais il ajoute que *pratiquement*, « brièveté de l'existence, difficultés de la vie, véhémence de la concupiscence, péché originel avec toutes ses conséquences... voilà les faits qui ont frappé saint Alphonse ».

Le péché originel et ses suites rendent certainement difficile la réalisation de cet idéal; saint Augustin est le premier à le dire, contre les pélagiens; il parle pourtant à tous les chrétiens, dans son commentaire sur le Sermon sur la montagne de ce que doit être en eux le plein développement de la charité et des sept dons du Saint-Esprit, qui l'accompagnent. C'est à tous que Notre-Seigneur prêchait les béatitudes évangéliques, si opposées à toutes les maximes de la sagesse humaine. Si le fondateur de la Congrégation du Saint-Rédempteur a bien noté les conséquences du péché originel, il s'était aussi donné pour devise : *Copiosa apud eum redemptio*. Il aimait à citer les paroles de saint Paul aux Romains, v, 20 : « *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.* » Il les expliquait comme le fait saint Thomas dans son beau commentaire sur cette épître et dans sa Somme (2). Saint Paul ne dit-

humana vita omnisque ejus actio ad eam ordinatur; ergo etiam unio major et maxima, quae in hac vita potest obtineri, optari potest ac procurari. »

(1) Cf. Vallgornera, *Mystica Theologia S. Thomae*, q. 3, d. 3, a. 3, n° 430 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. » Item, q. 4, d. 1, a. 12. Philippus a S. Trinitate, *Summa Theol. myst.*, ed. 1874, t. II, p. 299; t. III, p. 43 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare et maxime Deo specialiter consecratae animae. »

(2) Cf. S. Thomas *in Ep. ad Rom.*, v, 20 : « *Superabundavit et gratia*, scil. Christi condonantis peccata. II Cor., ix : *Potens est Deus omnem*

il pas aussi aux Éphésiens, 1, 18 : « *Je ne cesse... de faire mémoire de vous dans mes prières, afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse, qui vous révèle sa connaissance et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance à laquelle il vous a appelés, quelles sont les richesses de la gloire de son héritage réservé aux saints et quelle est, envers nous qui croyons, la suréminente grandeur de sa puissance, attestée par l'efficacité de sa force victorieuse.* » Telle est bien la grande doctrine que conserve saint Alphonse, lorsqu'il parle du triomphe de la charité dans les âmes (1).

Si la nature blessée est loin d'avoir la perfection de la nature intègre, telle qu'elle existait dans l'état d'innocence, le Fils de Dieu fait homme, nouvel Adam, est infiniment supérieur au premier ; Marie, nouvelle Ève, est incomparablement plus parfaite que la première. Le culte eucharistique de la plus petite église de campagne, au moment surtout de *la consécration*, est infiniment supérieur aussi au culte qui existait au Paradis terrestre. Si les âmes sont vraiment fidèles et généreuses, il n'y a pas parcimonie de grâces, ce sont au contraire des grâces toujours nouvel-

gratiam abundare facere in vobis. Ejus autem quod hic dicitur duplex ratio assignari potest. Una quidem ex effectu gratiae..., requirebatur abundans gratia ad hoc ut sanaret abundantiam delictorum... Alia ratio sumi potest ex dispositione peccantis, qui... quandoque per auxilium divinum ex consideratione suorum peccatorum magis humiliatur et majorem consequitur gratiam, secundum illud, Ps. xv : « Multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt. »

Item III^{a}, q. 1, a. 3, ad 3 : « Nihil prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom. v, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* »

(1) *Riflessioni... pro delle anime che desiderano avanzarsi nel divino amore.* § 13, L'amor divino vince tutto : *Fortis est ut mors dilectio...* Dice santa Teresa : « Distacca il cuore dalle creature, ed allora cerca Dio, che troverai »... Trovera la pace interna, *quae exsuperat omnem sensum* ».

les. Le Christ Jésus médiateur, et Marie médiatrice, les conduiront, par la *communion quotidienne*, qui devrait normalement être chaque jour plus fervente de la ferveur de volonté, à une union à Dieu non moins intime que celle qui existait dans l'état de justice originelle, bien que cette union s'accompagne souvent aujourd'hui de douloureuses purifications qui, du reste, augmentent le mérite. En ce sens saint Paul nous dit : « *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* » (II Cor., VII, 4.)

Si saint Alphonse n'atténue en rien les suites du péché originel, il ne croit pas moins à la régénération baptismale, et à tout ce qu'elle contient en germe : *gratia, semen gloriae*. Il enseigne, comme saint Thomas qu'il avait pris pour guide, que *la grâce des vertus et des dons* est ordonnée, selon son développement, à tout ce qui, normalement, doit disposer nos âmes, en les purifiant, à la vision béatifique. Alors, de par la puissance du Rédempteur, la pratique rejoint les grandes principes doctrinaux, le fait s'élève peu à peu jusqu'à l'idéal entrevu, et nous croyons que saint Alphonse souscrit entièrement à ce que dit l'auteur de *l'Imitation*, l. III, ch. 31 : « S'il y a peu de contemplatifs, c'est qu'il y en a peu qui savent se détacher vraiment des créatures et de tout ce qui passe. »

C'est ce que saint Alphonse nous a dit plus haut dans ses *Réflexions*, ch. XIII, en expliquant le mot de sainte Thérèse : « Détache ton cœur des créatures, puis cherche Dieu, et tu le trouveras » : « Vous n'obtiendrez pas toujours ces consolations spirituelles que le Seigneur ne donne pas continuellement à ceux qui l'aiment... Mais il leur fait éprouver cette paix intérieure, qui surpasse toute intelligence, *quae exsuperat omnem sensum.* » — « Oh ! combien Dieu est plein de bonté et de libéralité à l'égard de ceux qui ne cherchent que lui. *Bonus est Dominus animae quaerenti illum* (Thren., III, 25). » *Ibid.*, ch. XLI, sur le détachement des créatures. — De même dans le ch. XXXI, sur l'amour de la solitude, que nous avons cité plus haut.

Cette paix, *quae exsuperat omnem sensum*, est la *béatitude des pacifiques* promise à toutes les âmes généreuses par Notre-Seigneur. Et comme le montrent saint Augustin (1) et saint Thomas (2), cette béatitude correspond au don de sagesse, car celui-ci nous fait en quelque sorte voir en Dieu, et en son amour pour nous, tous les événements agréables ou pénibles, même les plus imprévus et les plus déconcertants. C'est là une contemplation aussi pratique qu'elle est élevée, et elle ne nous dirige profondément dans la pratique de la vie, que parce qu'elle vient de très haut : « Sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica », dit saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 45, a. 3). C'est précisément, dit-il, par ce qu'il est plus élevé que la sagesse naturelle, que le don de sagesse s'étend ainsi jusqu'à la pratique et dirige l'action : « Quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit » (ibid., ad 1ᵘᵐ).

Il y aurait, croyons-nous, un travail très intéressant à faire et qui devrait tenter le Père Keusch, pour compléter son ouvrage sur l'Ascétique de saint Alphonse. Ce serait de rechercher, dans ses Œuvres spirituelles, la conception qu'il se faisait de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, de l'augmentation de la charité, des sept dons qui l'accompagnent et de l'union divine parfaite qui s'obtient par le complet détachement des créatures.

Loin de nier la connexion de la charité et des dons du Saint-Esprit, si bien affirmée par saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5), saint Alphonse l'exprime équivalemment en plusieurs endroits, par exemple dans sa Neuvaine au Saint-Esprit (3), lorsqu'il montre que l'amour de charité n'est pas seulement un feu, mais une lumière qui illumine, une eau vive qui désaltère, une force qui grandit, une onction qui consacre notre âme pour en faire un temple où habite toujours plus intimement le Saint-Esprit.

(1) Lib. I de Serm. Domini in monte, c. 4.
(2) IIª IIᵃᵉ, q. 45, a. 6.
(3) *Opere di S. Alfonso*, ed. citata, t. II, p. 393.

Il cite à ce sujet les textes scripturaires où saint Augustin et saint Thomas ont trouvé la doctrine des sept dons et celle de leur rapport avec la charité qui ne doit cesser ici-bas d'augmenter en nous.

Un travail de ce genre serait une utile contribution aux études mystiques. Il montrerait, croyons-nous, que la spiritualité de saint Alphonse ne s'oppose point à la doctrine que nous avons exposée ici selon les principes thomistes. On verrait ainsi que la prudence de ce grand saint ne diminue pas le moins du monde *l'élévation de la fin*, à laquelle toute âme intérieure doit aspirer; mais elle rappelle que, si cette fin est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution, et qu'il faut commencer l'édifice spirituel par le fondement de l'humilité, de la mortification et de l'obéissance, par la pratique des solides vertus (1). Ce n'est pas par les voûtes que l'on commence la construction des cathédrales; encore faut-il que l'architecte ait au début le plan de tout l'édifice, car le fondement doit être d'autant plus profond que cet édifice doit être plus élevé. Sur ce, bien certainement, tout le monde est d'accord. Non seulement nous croyons qu'il y a une véritable harmonie entre la doctrine de *la Vie Spirituelle* et la spiritualité de saint Alphonse, mais la lecture de ses Œuvres nous paraît être fort utile pour compléter pratiquement les hautes vues spéculatives auxquelles saint Thomas habitue ses lecteurs, pour montrer comment elles doivent rayonner dans le détail de la vie quotidienne, et, dans l'ordre d'exécution, diriger notre marche vers l'idéal si élevé que Notre-Seigneur proposait à tous, au début du Sermon sur la montagne en prêchant *les Béatitudes* (2). Telle est bien la fin entrevue;

(1) Notons pourtant que dès l'instant de la justification ou conversion, l'acte d'amour de Dieu précède l'acte de détestation du péché, puisqu'on déteste le péché parce qu'il déplaît à Dieu. Cf. I^a II^ae, q. 113, a. 8.

(2) Ainsi saint Thomas commence la Théologie morale, I^a II^ae q. 1, par l'étude de la fin dernière ou de la béatitude céleste.

or les béatitudes ne sont pas autre chose que les actes les plus élevés des vertus et des dons, et comme la vie éternelle commencée (1) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Les cœurs purs commencent d'une certaine manière dès ici-bas à voir Dieu dans la pénombre de la foi (2), et plus la lumière de vie le leur fait connaître, plus ils l'aiment, selon toutes les exigences du précepte suprême, « de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs forces et de tout leur esprit » (Luc, x, 27).

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) I^a II^ae, q. 69, a. 1 et 2.

(2) II^a II^ae, q. 8, a. 3 et a. 7 : « Duplex est Dei visio. Una quidem perfecta per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam etsi non videatur de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere, quidquid intellectu comprehenditur... (Hoc) pertinet ad donum intellectus. »

Chronique d'histoire de la spiritualité

Spiritualité franciscaine

Le centenaire de la mort de saint François a suscité une riche floraison de publications, qui témoignent hautement de l'emprise universelle du Patriarche Séraphique sur les âmes. On l'a célébré de toutes les façons, en prose et en vers, en musique et au théâtre, faisant servir à sa gloire jusqu'aux inventions les plus modernes. Tous ont pris part à cette apothéose : prêtres et laïques, religieux et séculiers, autorités civiles et particuliers, croyants et incroyants. N'a-t-on pas entendu des pasteurs protestants faire publiquement l'éloge du saint d'Assise ? (1) D'ailleurs ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on s'intéresse à saint François dans les milieux non catholiques : il suffit de rappeler les noms de P. Sabatier, K. Müller, H. Thode, R. Bonghi, etc. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir une revue protestante, *Una Sancta*, organe de la Haute-Église allemande, affecter un numéro spécial aux fêtes du centenaire (2).

Ces multiples publications prennent les formes les plus diverses : biographies scientifiques ou populaires, éditions de textes, études psychologiques ou critiques, considérations pieuses, études d'ensemble ou de détail, aperçus bibliographiques, etc. Les unes sont consacrées à la personne même du saint, d'autres s'attachent à son œuvre.

On n'attend pas de nous que nous fassions ici un inventaire complet de cette vaste littérature. L'*Archivum Franciscanum Historicum*, qui tient à prendre la place d'honneur dans cette glorification du saint Patriarche, annonce l'intention de dresser au cours de l'année un tableau complet de tout ce qui aura

(1) Par ex. A. G. Wolf, *S. Franciscus van Assisi*, Amsterdam, éditions « Holland », 1925, in-8, 64 pp.

(2) *Franz von Assisi*, Sonderheft der Vierteljahrschrift Una Sancta, hrsg. von Alfred von Martin, Stuttgart, 1926.

paru à l'occasion du centenaire. Le travail sera certainement bien fait; nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur désireux de plus amples renseignements. Pour nous, nous nous bornerons aux études qui intéressent plus directement l'histoire de la spiritualité. Encore ne ferons-nous qu'un choix.

***

Les « franciscanisants » ont à leur disposition un nombre considérable de revues scientifiques consacrées exclusivement aux choses franciscaines. Mentionnons pour l'Italie : l'*Archivum Franciscanum Historicum*, publié par le Collège Saint-Bonaventure à Quarracchi ; *Studi Francescani* (Florence); *Miscellanea Francescana* (Assise); *Antonianum*, revue fondée en 1926, et la toute jeune *Italia Francescana*, dirigée par les RR. PP. Capucins. Pour la France : les *Études franciscaines* (Paris); la *France franciscaine* (Paris), et la *Revue d'histoire franciscaine*, à laquelle collaborent croyants et incroyants. En Espagne : l'*Archivo Ibero Americano* (Madrid) en castillan, et les *Estudis Franciscans* (Barcelone) en catalan. Pour les pays de langue germanique il y a les *Franziskanische Studien* (Bonn). Les Pays-Bas avaient d'abord la *Neerlandia Franciscana*, à laquelle avait succédé en 1914 *Franciscana*, qui succombait à son tour à la fin de 1924.

Tout cet ensemble constitue une mine inépuisable d'études anciennes et nouvelles.

Parmi les articles plus récents il nous faut signaler en premier lieu celui du R. P. André Callebaut O. F. M. sur les rapports entre le mouvement franciscain et le mouvement spirituel dans les Pays-Bas au début du XIII[e] siècle (1). Ces deux mouvements sont en partie parallèles, encore que la priorité appartienne indubitablement aux Pays-Bas. Les points de ressemblance ne manquent pas. Mais y a-t-il eu dépendance, ou, du moins, influence de l'un sur l'autre?...

(1) A. Callebaut, O.F.M., *Autour de la rencontre à Florence de S. François et du cardinal Hugolin, en été 1227* (*Archivum Franciscanum Historicum*, XIX, 1926, pp. 530-558). Ce quatrième fascicule de l'année 1926 a été tranformé en un magnifique volume de près de 500 pp., qui fait le plus grand honneur à l'activité scientifique des Franciscains de Quaracchi ; 32 planches, reproduisant d'anciennes fresques, des tableaux, des manuscrits, etc., accompagnent le texte.

Jusqu'ici l'on aurait pu croire qu'il n'y eut aucun contact réel entre ces deux mouvements spirituels. Mais voici que le R. P. C. vient d'attirer l'attention sur un personnage bien connu par ailleurs, qui semble avoir été le trait d'union entre le Brabant et l'Ombrie : Jacques de Vitry, à qui nous devons tout à la fois la Vie de Marie d'Oignies (1215) et la première description de la fondation de saint François (1216).

Vitry avait quitté les Pays-Bas dans la première moitié de l'année 1216 pour se rendre à la cour pontificale : il y arrivait au moment où François lui-même s'y trouvait. Dès ce moment, ou peu après, il fit connaissance avec lui et alla le visiter à Assise, où il fut témoin de la vie édifiante des premiers Frères. En même temps il lia amitié avec un des pénitenciers du Pape, le cistercien Nicolas, qui s'était fait agréger à l'Ordre des Mineurs, mais avait été rappelé à la curie (1), ainsi qu'avec le cardinal Hugolin, qui allait devenir un an plus tard le protecteur officiel de l'Ordre naissant.

Jacques de Vitry ne pouvait manquer de leur parler du mouvement religieux des Pays-Bas, qui lui tenait tant à cœur et dont il avait pris en mains la cause à la cour pontificale, sans grand succès d'ailleurs. C'est précisément pour se consoler du peu de sympathie qu'il avait rencontré à la curie — « vix de spiritualibus aliquid loqui permittebant », dit-il — qu'il était allé s'édifier à Assise. Nous savons par ailleurs qu'il fit lire au cardinal Hugolin sa Vie de la Bienheureuse Marie d'Oignies, dans laquelle il parle avec enthousiasme de ce qu'il avait vu dans le Brabant et au pays de Liége, et signale en particulier, comme une des caractéristiques de ce mouvement, le culte de la sainte Eucharistie.

On s'explique ainsi que saint François ait éprouvé le désir d'entrer en contact avec ces âmes généreuses et qu'il ait formé le projet de se rendre dans ces régions qui devaient former peu après la limite-nord de la province franciscaine de France. Au chapitre de 1217, au moment de disperser ses Frères à travers l'Europe, François prononça en effet ces paroles : « Eligo provinciam Francie, in qua est catholica gens, maxime quia inter alios catholicos sancte Ecclesie reverentiam magnam exhibent

(1) Sur ce moine cf. M. Bihl, O. F. M., *Nicolaus de Romanis* († *1219*) *fueritne primus Cardinatis O. F. M.*? (*Arch. Franc. Hist.*, XIX, 1926, p. 286-289).

Corpori Christi; quod mihi plurimum gratum est; propter quod libentius cum illis conversabor. » Thomas de Celano dit de son côté que le saint aimait la « France » *ut amicam Corporis Domini.*

On sait que le projet ne se réalisa pas. Mais ce qui vient d'être dit suffit pour établir que dès les années 1216-1217 il y eut, par l'intermédiaire de Jacques de Vitry, contact réel entre le mouvement religieux des Pays-Bas et le mouvement franciscain en Ombrie. En conclure qu'il y eut également dépendance de l'un par rapport à l'autre, serait évidemment exagéré.

D'ailleurs la question des influences qui s'exercèrent sur saint François est loin d'être épuisée. Le R. P. Willibrord Lampen O. F. M. s'est demandé si le saint avait connu la Règle bénédictine (1). Un examen minutieux, et qui nous a semblé exhaustif, des écrits du Saint a démontré que ceux-ci contiennent plusieurs citations ou réminiscences de la Règle de saint Benoît. Il est remarquable que les textes relatifs à la liturgie paraissent avoir retenu spécialement l'attention de François.

De fait, le fondateur des Frères Mineurs eut à s'intéresser à la liturgie dans sa législation. Sa principale innovation en cette matière fut l'adoption du Bréviaire de la chapelle papale. « Un tel choix n'était pour lui ni affaire de sentiment, ni amour du nouveau. Des motifs plus élevés guidèrent le séraphique Patriarche; les voici : obligation individuelle de réciter chaque jour le divin office, genre de vie obligeant à de fréquents déplacements, facilité d'avoir des bréviaires au lieu des in-folios, commodité du bréviaire dans les voyages, moyen d'uniformité dans la prière, moyen de se conformer à la Curie romaine, c'est-à-dire au Pape, père et chef de toute l'Église (2). »

C'est surtout grâce aux Franciscains que ce Bréviaire romain, corrigé par le ministre général Fr. Haymon, se répandit partout, si bien que, dans la suite, Nicolas IV put l'imposer au clergé universel. Vainement, jusque-là, les Papes avaient cherché à établir l'unité liturgique : saint François réussit là où ils avaient échoué. Dom Guéranger avait déjà souligné le caractère provi-

(1) Dr Willibrordus Lampen, O.F.M., *Utrum S.P.N. Franciscus cognoverit Regulam S. Benedicti* (*Arch. Franc. Hist.*, XVII, 1924, p. 445-448).

(2) Eusèbe Clop, O.F.M., *Saint François et la liturgie de la chapelle papale* (*Arch. Franc. Hist.*, XIX, 1926, pp. 753-802).

dentiel de cette innovation : « Pour procurer cette fin désirable (de l'unité liturgique), la Providence se servit de l'influence que prit tout à coup sur les sociétés du moyen âge un institut dont les humbles commencements ne montraient que mieux la sagesse admirable de Celui qui se sert de ce qu'il y a de plus faible pour confondre ce qu'il y a de plus fort (1). »

Parmi les études d'ensemble sur saint François, nous n'en retiendrons qu'une seule, celle du R. P. Fidentius van den Borne, O.F.M., dans le splendide volume des *Collectanea Franciscana Neerlandica* publié par la Province hollandaise (2). C'est un travail qui témoigne non seulement d'une connaissance approfondie de la littérature ancienne et moderne concernant saint François, mais encore d'un remarquable sens historique et critique. L'auteur y discute les solutions apportées en ces dernières années aux différents problèmes que soulève la « question franciscaine ».

Le grand mérite de l'auteur est de replacer exactement François d'Assise dans son milieu historique, dans l'atmosphère spirituelle qui l'entourait. Le mouvement franciscain n'est pas tombé du ciel à l'improviste et de toutes pièces, il a ses attaches dans le passé. C'est une des manifestations d'un mouvement plus vaste qui travaillait alors la chrétienté. Une grande idée était dans l'air : celle de la pauvreté évangélique, de l'imitation de la vie pauvre du Christ. A cette idée, qui avait dévié chez les Vaudois et les Cathares, François sut donner ou redonner une forme orthodoxe et — grâce à l'intervention d'Hugolin — viable pour l'avenir. La règle définitive de 1223 apparaît nettement, en effet, comme un compromis entre l'idéalisme de François et le réalisme d'Hugolin. Le saint eut la sagesse de s'incliner en toute humilité devant la prudence du cardinal et de ne pas imposer à tout l'Ordre sa manière personnelle de pratiquer la pauvreté et la vie apostoliques. Ce fut plus tard la grande faute des Spirituels de vouloir étendre à tous et comme

(1) Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, I, 321. C'est par erreur que le R.P. Clop renvoie ici à Mgr Batiffol.

(2) Fidentius van den Borne, O.F.M., *De kultuurhistorische beteekenis van den H. Franciscus van Assisi*, dans *Collectanea Franciscana Neerlandica*, Bois-le-Duc, 1927, in-4°, pp. 45-85. L'exécution typographique de ce volume de 459 pages et la belle tenue scientifique des 16 études qu'il contient méritent tout éloge.

devoir strict ce qui avait été le fait personnel de François et aurait dû être laissé à la libre discrétion de chacun.

Saint Bonaventure, avec une grande fermeté et clairvoyance, s'en tint à l'attitude du saint fondateur au moment de la rédaction définitive de la règle de 1223. En maintenant ainsi dans de justes proportions l'idéalisme franciscain, il mérita de devenir en toute vérité le second fondateur de l'Ordre des Mineurs, comme le montre excellemment le R. P. J. Onings, O. F. M. (1) dans un article qui complète heureusement le précédent (2).

La question des études et de la place qui leur revient dans l'idéal franciscain n'a guère été traitée dans les deux articles que nous venons de citer. Peut-être les auteurs ont-ils pensé qu'après le beau travail du R. P. Léonard de Carvalho e Castro il n'y avait pas lieu d'y revenir. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de la question théorique, il est certain que de bonne heure elles ont tenu une place importante dans l'Ordre des Mineurs. Les récents travaux publiés sur cette matière le montrent assez.

La plupart de ces recherches portent sur le mouvement théologique et philosophique et n'intéressent l'histoire de la spiritualité que d'une manière indirecte. Telle la publication très importante du R. P. Ephrem Longpré, O. F. M., sur le *Sapientiale* de fr. Thomas d'York, O. F. M. (3); c'est, en un sens, la première Somme métaphysique du XIII[e] siècle : composée à Oxford, vers 1253-1256? elle « perpétue les traditions philosophiques et scientistes de Robert Grossetête... : mise en parallèle avec la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès, elle permet de résoudre le problème des origines de l'École Franciscaine ».

Très important, également, est l'article sur les maîtres fran-

(1) Isaias Onings, O. F. M., *De H. Bonaventura als « Tweede Stichter » van de Orde der Minderbroeders* (*Collectanea Franciscana Neerlandica*, pp. 127-150).

(2) Comme œuvre de vulgarisation mentionnons ici la charmante plaquette de M. Elie Maire, *Le baiser de saint François et de saint Dominique*, Paris, Lethielleux, in-12, 103 p.

(3) Ephrem Longpré, O. F. M., *Fr. Thomas d'York, O. F. M., La première Somme métaphysique du XIII[e] siècle* (*Arch. Franc. Hist.*, XIX, 1926, pp. 875-930). L'auteur revendique également pour fr. Thomas d'York la paternité du traité « Manus quae contra Omnipotentem », apologie de la perfection évangélique contre les attaques du clergé séculier.

iscains d'Oxford, par M. A. G. Little (1) : on y trouvera maint létail inédit sur leur vie et leurs œuvres; dont plusieurs se apportent à la spiritualité.

L'étude du R. P. Willibrord Lampen O. F. M., sur l'influence le l'esprit franciscain sur sainte Gertrude (2) nous intéresse lus directement. L'auteur relève les passages dans lesquels la ainte d'Helfta fait l'éloge de saint François et de sainte Élisaeth, « la mère des Mineurs », et note ensuite les points de sa ie et de son caractère qui la font ressembler au patriarche l'Assise.

Dans le premier fascicule de la nouvelle revue « Ons Geeselijk Erf », consacrée à l'histoire de la spiritualité néerlandaise (3), le même auteur attire l'attention sur ce que le franiscain Barthélémy l'Anglais, dans son *De proprietatibus rerum*, it de la dévotion des habitants des Pays-Bas. Nous y avons jouté quelques remarques sur l'influence exercée par Barthéémy sur différents auteurs spirituels des Pays-Bas (4).

C'est une étude analogue que le R. P. Cr. Smits, O. F. M., a ntreprise au sujet de David d'Augsbourg et son influence sur « Dévotion Moderne » (5). Il est peut-être un peu exagéré de ire « qu'avant la fin du XV^e siècle, époque à laquelle l'*Imitaon* commença (?) à se répandre universellement, le Profectus e David d'Augsbourg était l'ouvrage ascétique le plus répandu ans l'Europe du Nord » ; il n'en reste pas moins vrai que ce vre était beaucoup lu dans les Pays-Bas au XIV^e et XV^e siècles, omme les quelque 80 manuscrits latins et néerlandais, encore nservés, le prouvent suffisamment.

L'auteur montre en particulier que les principaux représenants de la « Moderna Devotio », Florent Radwijns, Gérard Zer-

(1) A. G. Little, *The Franciscan School at Oxford in the thirteenth ntury* (*Arch. Franc. Hist.*, XIX, 1926, pp. 803-874).

(2) D^r Willibrord Lampen, O.F.M., *De spiritu S. Francisci in operibus Gertrudis Magnae* (*Arch. Franc. Hist.*, XIX, 1926, pp. 733-752).

(3) D^r Willibrord Lampen, O. F. M., *Bartholomaeus Anglicus over dsvrucht en karakter der Nederlanders* (*Ons Geestelyk Erf*, I, 1927, p. 56-60).

(4) Dom J. Huijben, O. S. B., *Bartholomaeus Anglicus en zyn invloed ns Geestelijk Erf*, I, 1927, pp. 61-79, 158-179).

(5) Crispinus Smits, O. F. M., *David van Augsburg en de invloed van n Profectus op de Moderne Devotie* (*Collectanea Franciscana Neerlanca*, 1927, pp. 171-203).

bolt, Thomas a Kempis et Mauburne, se sont inspirés plus d'une fois du livre de David.

Son influence sur l'*Imitation* est indéniable. Le R. P. signale trois réminiscences, dont une a été indiquée ici même (1); nous pourrions en ajouter d'autres. Parmi les quinze chapitres apocryphes ajoutés dans le manuscrit d'Eutin, il y en a au moins un qui dérive du Profectus. Ajoutons que le premier des trois chapitres additionnels, que l'on trouve dans plusieurs manuscrits de l'*Imitation* (l. IV, c. XIX, *Octo invitatoria*) est emprunté pareillement au *Profectus*.

Il ne faudrait pas exagérer, d'ailleurs, l'influence franciscaine sur l'*Imitation*, comme l'a fait récemment M. Lewandowski (2) et aller jusqu'à parler de « ses origines franciscaines ». L'auteur s'appuie principalement sur le chapitre XXVI, qui se trouve ajouté à la fin du premier livre dans la traduction française de Toulouse (1488) et dans deux ou trois manuscrits latins de la même rédaction : ce chapitre serait indubitablement inspiré de Jacopone da Todi. Malheureusement ce chapitre est manifestement apocryphe, comme il ressort non seulement de son absence de tous les manuscrits anciens, mais encore de ce fait qu'il est emprunté littéralement, d'un bout à l'autre, au ch. I, § 1, nos 3-5, du *Soliloquium* de saint Bonaventure.

Le R. P. Marius Lamers, O. F. M., (3) enfin étudie les auteurs spirituels franciscains qui furent lus par sainte Thérèse : François d'Ossuna, Bernardin de Laredo, Alonso de Madrid, Antoine de Guevara, saint Pierre d'Alcantara.

Pour terminer, il faudrait signaler les éditions de textes auxquelles le centenaire de saint François a donné lieu ou qui ont paru en ces dernières années : il faudrait mentionner en particulier les différentes collections historiques, théologiques, ascétiques, publiées par le Collège international de saint Bonaventure à Quaracchi, qui, ici comme ailleurs, tient le premier rang. Mais la matière deviendrait trop vaste : nous la réserverons à une autre fois.

DOM J. HUIJBEN, O. S. B.

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1925, p. [11], n. 3.

(2) M. Lewandowski, *L'Imitation de Jésus-Christ, Ses origines franciscaines* (*Le Correspondant*, 10 nov. 1926, pp. 414-425).

(3) Marius Lamers, O.F.M., *Franciscaansche lectuur van de H. Teresa* (*Collectanea Franciscana Neerlandica*, 1927, pp. 219-239).